د. محمد كريم الكوّاز

الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم

جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

الأسلوب في الإعجاز البلاغي
للقرآن الكريم

د محمد كريم الكوّاز

الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم

الطبعة الأولى: 1426 ميلادية
رقم الإيداع: 2389 / 97 - دار الكتب الوطنية - بنغازي

مكتب الإعلام والبحوث والنشر
بجمعية الدعوة الإسلامية العالمية

المحتويات

المقدمـــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الصادق الأمين وبعد: فقد كانت فكرة الدراسة البلاغية القرآنية تلحّ عليَّ وتستحوذ على تفكيري، حتى صارت هاجساً يطالب بالتجسيد في بحث، ونواة تتجمع حولها قراءات متفرقة في الإعجاز البلاغي.

والإعجاز البلاغي شطر كبير من الموروث العربي الإسلامي لا يمر عصر إلا وتظهر فيه كتابات مبدعة تارة ومقلدة تارة أخرى، وتتعاقب العصور وتتكاثر الكتب، دلالة على تواصل التفكير، واشتداد الرغبة في الوصول إلى نتائج مقنعة، وهذا جانب من أهمية البحث في الإعجاز البلاغي.

إن أي شخص يقرأ الإعجاز البلاغي ويتمعن فيه لا بد أن يشعر بضخامة الحقائق التي بنتها أيدي العلماء، وهي حقائق تكاملية تكمل إحداها ما عافته الأخرى، على الرغم من اختلاف دواعي العلماء على البحث، وتباينهم في انتهاج سبله، ثم إن تلك الحقائق كلها عاجزة عن استحصال النتائج النهائية في أمر الإعجاز البلاغي، وليس هذا نقصاً بأولئك العلماء وهم الأجلاء، أو انتقاصاً من جهودهم وهي عظيمة، وإنما طبيعة الإعجاز البلاغي طبيعة خاصة لا تُعرف النتائج النهائية، فلو عرف البشر كل أسرار الإعجاز لفات التحدي بالقرآن الكريم، وهكذا يظل الأسلوب المعجز منبعاً للجمال الباهر، والفن

الذي يفوت على أبدع الناس وأكملهم. ما دام متلوا آناء الليل وأطراف النهار، داعياً الناس دعوة مستمرة على الدرس والتنقيب والكشف، وهذا جانب آخر من أهمية البحث في الإعجاز البلاغي.

يقوم هذا البحث على دراسة الأسلوب من الإعجاز البلاغي مستفيداً من التراث العربي الإسلامي في رصد مفارقة أسلوب القرآن الكريم لأساليب البشر في الشعر والنثر، موظفاً كثيراً من الأفكار والمفاهيم في تجلية الخصائص التي امتاز بها أسلوب القرآن الكريم وتفرد بها، سالكاً المنهج الأسلوبي الحديث في ذلك. وهنا لا بد من الإشارة إلى أننا راعينا خصوصية البحث في القرآن الكريم من حيث هو كلام متكلم لا كالمتكلمين، فلم نتعرض لهذا، إلى المنشيء واقتصرنا على النص ومتلقيه.

ثم إن قراءة موضوعات البلاغة العربية، ولا سيما بلاغة القرآن الكريم، بفهم أسلوبي معاصر، لا تعني إسقاط مفاهيم حديثة على وقائع قديمة، بقدر ما تعني إعادة درس القديم وتنمية جوانبه الملائمة للدراسة المعاصرة، وفي هذا استثمار وتطوير وتقدم على طريق البحث الذي يأخذ من القديم كما يأخذ من الحديث، وبهذا يتجدد البحث ويتناسب مع ميدان متجدد أصلاً، ونعني بهذا مرونة الإعجاز البلاغي واحتماله للأفكار الأصيلة.

استدعت المادة العلمية المتجمعة لديَّ بناء البحث على تمهيد وثلاثة أبواب. التمهيد في معنى الإعجاز وفي إيضاح المراد بالإعجاز البلاغي، ليكون ذلك توطئة للدخول إلى صلب البحث، والباب الأول في الأسلوب والبلاغة العربية، حيث تتبعنا مفهوم الأسلوب لغة واصطلاحاً ووقفنا قليلاً عند مفهوم الأسلوب عند علماء الإعجاز، لأن لهؤلاء جهوداً قيمة في دراسة الأسلوب القرآني وألممنا بمفهوم الأسلوب عند المحدثين، لعقد الصلة بين الموروث العربي والدراسات المعاصرة. ثم استعرضنا دعائم البلاغة العربية التي رأيناها ثلاثة موضوعات أقيم البحث البلاغي عليها، وهي الخبر

والإنشاء، والحقيقة والمجاز واللفظ والمعنى. وحاولنا في ذلك أن نبين العلاقة بين الأسلوب والمعنى وأشكال هذه العلاقة في علوم البلاغة التي استقرت عليها. واختتمنا الباب بمقارنة بين البلاغة والأسلوبية لبيان أوجه التطابق والاختلاف على حد سواء.

الباب الثاني في اتجاهات البحث في الأسلوب القرآني وهو تصنيف لجهود علماء الإعجاز البلاغي بحيث تنتظم في اتجاهات سلكتها طوائف منهم يقتفي لاحقهم إثر سابقهم فيها، فكانت الاتجاهات أربعة: ذوقي ولغوي وفني وعقلي، إن السمة الغالبة على هذا الباب الوصف التاريخي لتتبين جهود كل طائفة، وتتوضح حصيلة إسهاماتهم في الكشف عن مواطن التفوق في أسلوب القرآن الكريم.

أما الباب الثالث فهو في الدراسة الفنية، وقد اعتمدنا فيه على منهج الدراسة المعاصرة التي تعنىٰ بمجموعة قضايا تبين أسباب تمييز الأسلوب وتفرده. تلك القضايا هي: اختيار الألفاظ والنظم والصوت والاتساع والتصوير.

واختتمنا البحث بخلاصة ونتائج عرضنا فيها لأهم ما توصلنا إليه.

المصادر التي أخذنا منها كثيرة يمكن تصنيفها كما يأتي:

1 ـ تفسير القرآن الكريم، وقد عولنا كثيراً على كشاف الزمخشري، لأنه يُعنىٰ بالوجه البلاغي من التفسير. كما أخذنا من معاني القرآن للفراء وللأخفش.

2 ـ كتب الإعجاز البلاغي للرماني والخطابي والباقلاني والجرجاني والرافعي وغيرهم، وهي مؤلفات أصيلة في بحث بلاغة القرآن المعجزة فيها مادة مفيدة متنوعة تمثل وجهات نظر مختلفة.

3 ـ كتب علوم القرآن التي اشتملت على فصول مفردة للإعجاز، وهي تذكر

وجوهاً كثيرة للإعجاز في مقدمتها الوجه البلاغي، وكثيراً ما ينقل مؤلفوها عن كتب الإعجاز البلاغي، منها الفوائد المشوق لابن القيم والبرهان للزركشي والاتقان ومعترك الأقران للسيوطي.

4 ـ كتب البلاغة والنقد، وقد اعتمدنا عليها في إيضاح المفاهيم البلاغية العامة، ولا سيما في مواضع الاستشهاد بالقرآن الكريم، ومنها كتب الجاحظ وقدامة وابن المعتز وابن سنان وغيرهم وكذلك مؤلفات الأساتذة المعاصرين كالدكتور أحمد مطلوب وبدوي طبانه وأحمد أبو موسى وغيرهم.

5 ـ الدراسات الأسلوبية، ويغلب عليها أن تكون مترجمة كالأسلوب والأسلوبية لكراهم هاف وبيير جيرو، وهناك دراسات كثيرة ضمها عدد مخصص من مجلة فصول ومن مجلة الثقافة الأجنبية لذلك. وقد تكون مؤلفه كالأسلوب لأحمد الشايب والأسلوبية والأسلوب لعبد السلام المسدي ومدخل إلى علم الأسلوب لشكري محمد عياد وغيرها.

6 ـ كتب المعاصرين في الإعجاز البلاغي وهي إما دراسات تاريخية كإعجاز القرآن للخطيب ومفهوم الإعجاز البلاغي لأحمد العمري وإعجاز القرآن البياني لحفني شرف، وأما دراسات فنية أفادت من الموروث إفادة ظاهرة كالإعجاز البياني لعائشة عبد الرحمن والتعبير الفني لبكري شيخ أمين وغيرها.

وبعد، فقد كان إيماني بالقرآن الكريم وبما جاء فيه حافزاً على إيضاح دواعي ذلك الإيمان في جانب يسير منه هو الأسلوب، ليتم التطابق بين المفهوم والواقع، فإن وفقت فمن بركات ذلك الإيمان، وإن أخطأت فالكمال لله وحده وعليه التكلان.

تمهيد في الإعجاز والإعجاز البلاغي

المعجزة لغة واصطلاحاً:

العجز لغة الضعف، وعجز عن الشيء عجزاً، فهو عاجز أي ضعيف[1]، ومنه ما جاء في القرآن الكريم حكاية عن ابن آدم حين قتل أخاه ﴿قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المائدة: 31].

ومعجزة النبي ما أعجز به الخصم عند التحدي[2]، بمعنى ما أضعف الخصم عنه التحدي وأنكسه وغلبه فيما أراد.

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي عن اللغوي، فالمعجزة أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله[3].

أو هي أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة[4].

---

(1) مقاييس اللغة 4 :232.

(2) القاموس المحيط (عجز).

(3) التعريفات 121.

(4) الملل والنحل 1 :102 الاتقان 4 :3.

وهذا المعنى يوضح في المعجزة ثلاثة أمور: خرق العادة والاقتران بالتحدي والسلامة من المعارضة. فأما خرق العادة فأن يتعارف القوم أمراً، ويعتادوا عليه ويألفوه فتأتي المعجزة خارجة عما تعارفوه واعتادوه وألفوه وهي من جنسه.

كان السحر عادة قوم موسى ـ عليه السلام ـ وهم فيه الحذاق المهرة، فجاءهم موسى بسحر فاقهم به ولم يفتهم جنسه، قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ * قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ * فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ * قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ * وَأَلْقِ مَا فِى يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓا۟ ۖ إِنَّمَا صَنَعُوا۟ كَيْدُ سَٰحِرٍ ۖ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ * فَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾ [طه: 65 ـ 70].

وكان الطب عادة قوم عيسى ـ عليه السلام ـ فأعجزهم بما فيه يمهرون، قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ * وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 48، 49].

وكانت الفصاحة والبلاغة عادة قوم محمد ﷺ فهم الأساتيذ في بلاغة المنطق وخلابة الألسنة واللدد عند الخصومة(1) فنقض القرآن الكريم العادة، وخرق المألوف وهو بلسانهم وعلى سنن كلامهم.

وهنا معنى زائد وهو أن حجة الإعجاز تثبت إذا كانت المعجزة مدركة، معلومة في مستوى إدراك الخصم مع كونها فوق طاقة الجميع، وإن أثرها يمتد على الزمن بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة الناس إليه(2)، وهذا المعنى يوجب

(1) البيان والتبيين 1: 9.
(2) الظاهرة القرآنية 67.

بيان العلاقة بين الأمة ومعجزتها من جهتين: طبيعة الأمة وزمن المعجزة. فمن حيث الطبيعة كانت المعجزات السالفة حسية، تلائم طبيعة الأمم التي أنزلت فيها، أما معجزة العرب فكانت عقلية لفرط ذكائهم وتوقد أذهانهم. ومن حيث الزمن خصت هذه المعجزة بالعقلية ليراها ذوو البصائر إلى يوم القيامة، أما المعجزات الماضية فكانت تشاهد بالأبصار فهي تنقرض بانقراض المشاهد، والذي يشاهد بعين العقل باق يشاهده كل من جاء بعد الأول مستمراً[1]. فكان إن اختلف القرآن الكريم عن معجزات الأمم السالفة بخلوده إلى قيام الساعة وترتب على هذا إن كانت طبيعة إعجازه مما يلائم الخلود والبقاء.

وأما الاقتران بالتحدي فأن يقدم النبي الآية على نبوته، وينازل بها من يشاء المنازلة، فإذا ظهرت آية النبي وعجزوا عن الإتيان بها صح له ما ادعى وثبتت النبوة. ولا يقصد بالتحدي أن ينازل الناس جميعهم النبي صاحب الدعوة، لأن من كان منهم، من أهل الصنعة، يعرف عجزه، ويعرف أيضاً أهل العصر، ممن هو في طبقته، أو يدانيه في صناعته، عجزهم عنه، فلا يحتاج إلى التحدي حتى يعلم به كونه معجزاً[2].

وجاءت آيات التحدي معبرة عن قدرة الله سبحانه، موحية بأن مآل المعاندين إلى خسران.

قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَـٰدِقِينَ﴾ [الطور: 33، 34][3].

وقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88][4].

---

(1) الاتقان 4: 3.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني 252.

(3) الكشاف 4: 25.

(4) نفسه 2: 465.

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13][1].

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 23، 24] وبهذا تم التحدي.

وقد سارت حكمة الله سبحانه في تحدي المعاندين على مراتب، من حديث مثله ومثل هذا القرآن فعشر سور مثله فسورة واحدة من مثله، وهذه هي النهاية في التحدي وإزالة العذر. وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ﴾ [البقرة: 24]. دليلان على إثبات النبوة: صحة كون المتحدي به معجزاً، والإخبار بأنهم لن يفعلوا، وهو غيب لا يعلمه إلا الله[2].

وأما السلامة من المعارضة فأن تسلم المعجزة مما يقاربها فيتدنى من منزلتها فيجوز الإعجاز، وقد حفظ الله تعالى المعجزة القرآنية مما يشوبها، وسجل التاريخ أسماء قوم زعموا أنهم عارضوا القرآن، فمنهم من ادعى النبوة وجعل ما يلقيه من ذلك قرآناً كي لا تكون دعوته بلا دليل. ومنهم من اتخذ معارضة القرآن صناعة وظن أنه قادر عليها يضع لسانه منها حيث يشاء، فكان مسيلمة بن حبيب، وقد خلد ذكره بالكذاب، أول القافلة وأبو العلاء المعري ـ على زعمهم ـ آخرها[3].

ويبدو أن الزعم قديم حديث، فقد لجأ أصحاب الأهواء وذوو الآراء المنحرفة إلى الكذب والادعاء فقالوا إن هناك معارضات كثيرة، كانت في عصر النبوة، ولكن سطوة سيف الإسلام ذهبت بكل ما قيل[4].

(1) نفسه 2: 261.

(2) نفسه 1: 247.

(3) مفهوم الإعجاز القرآني 243.

(4) بيان إعجاز القرآن 50 وإعجاز القرآن للخطيب 1: 473 ـ 474. .

وادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن، بل زعموا أنه اشتغل بذلك مدة، ثم مزق ما جمع، واستحيا لنفسه من إظهاره[1].

إلا أن هؤلاء جهلوا الحقيقة القرآنية الخالدة، وهي أن القرآن الكريم قد حفظه الله بتدبيره، وخلد في الأرض سالماً من المعارضة[2]، وأما الزبد فقد ذهب جفاء.

طبيعة المعجزة القرآنية:

باين القرآن الكريم معجزات القرون الماضية، كما باين أهله أهل تلك القرون، وخالفت طبيعته، من حيث كونه كتاباً يدرك مغزاه بالعقل، طبيعة المعجزات السالفة الحسية، وهذا راجع إلى سنة الحياة في التطور والتحضر. وقد أخبرنا تعالى أن بعض الناس أيام النزول لم يدركوا ذلك، فأرادوا أن يجري القرآن على سنن ما سلف من المعجزات، إلا أن الله سبحانه شاء أن تكون المعجزة المرسلة إلى العرب كتاباً فتوافق ما هم عليه من نضج الفكر، وحسن التدبير، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۞ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: 50، 51]. فنص سبحانه على أن الكتاب آية من آياته، ودليل على النبوة وهو يقوم مقام ما سبق من المعجزات[3].

ولكن غالبية العرب أدركت تميز طبيعة القرآن، وانفراده بكون معجزته هي الكلمة التي يعرفون مدلولها، ويأخذون ويعطون بمفهومها، وأن الإعجاز سر مضمر فيها، تتهدى إليه العقول، وتتعرف عليه البصائر.

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 32.
(2) بيان إعجاز القرآن 31.
(3) معترك الأقران 1: 1.

وقد اعتنى العلماء بمسألة الإعجاز، وجهدوا في أن يكشفوا وجوهها لأنها تثبت عقيدة الإسلام في القلوب، وترد سهام الطاعنين في أصل المعجزة[1]، ومن هنا فضّل الباقلاني البحث في الإعجاز على غيره من العلوم، قال: «وقد كان يجوز أن يقع ممن عمل الكتب النافعة في معاني القرآن، وتكلم في فوائده من أهل الصنعة العربية، وغيرهم من أهل صناعة الكلام، أن يبسطوا القول في الإبانة عن وجه معجزته، والدلالة على مكانهِ، فهو أحق بكثير مما صنفوا فيه من القول في الجزء والطفرة، ودقيق الكلام في الأعراض، وكثير من بديع الإعراب وغامض النحو، فالحاجة إلى هذا أمس والاشتغال به أوجب»[2].

وهو يريد بأهل صناعة العربية من سبقه من العلماء كالفراء (207هـ) وأبي عبيدة (210هـ) والأخفش (215هـ) والزجاج (311هـ) وأبي جعفر النحاس (338هـ) وغيرهم، ممن ألف في معاني القرآن وإعرابه.

ويريد بأهل صناعة الكلام علماء الكلام، كالجاحظ (255هـ) الذي قال فيه: «وقد صنف الجاحظ في نظم القرآن كتاباً لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى»[3].

وإن تقدم المجتمع العربي الإسلامي في مضمار الحضارة، واتساع آفاق الحياة، وتراكم المعارف، وتشعبها فضلاً عن حاجات الناس ومتطلباتهم أدى إلى التخصص في العلوم، وقد نشأ علم الإعجاز أولاً معتمداً على جهود علماء اللغة الأوائل، وعلى جهود علماء الكلام الذين أدخلوا قضية الإعجاز في إطار العقيدة للدفاع عن الإسلام[4]. وهو يلبي حاجة المسلمين إلى اكتشاف طبيعة معجزتهم الفريدة، وتكفينا الإشارة هنا إلى حاجة ملحة، بعثت

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 3، 4.
(2) نفسه 5.
(3) نفسه 7.
(4) التفكير البلاغي 36.

أبا عبيدة، والجاحظ وابن قتيبة والرماني والخطابي والباقلاني على التأليف في هذه القضية.

ثم تتالت إسهامات العلماء، على تعدد اختصاصاتهم، في رفد الإعجاز بجهود وبحوث حتى عد علماً ذا كيان خاص، بين علوم القرآن. وما زال البحث فيه يتجدد بتجدد العصور، وتباين طبائعها. وهذا العصر الحديث يواجه قضية الإعجاز في صورة جديدة، فالإعجاز اليوم أمام مسلمين مثقفين ثقافة أجنبية عن لغة القرآن، فضلاً عن العرب المسلمين، الذي يبتعد بهم العصر عن تذوق الإعجاز بالفطرة[1].

الإعجاز البلاغي:

يشير المؤلفون الذين عمدوا إلى بيان وجوه الإعجاز، إلى كثرة هذه الوجوه، كثرة ظاهرة كالقاضي عياض[2] (544هـ) وابن القيم الجوزية[3] (751هـ)، والزركشي[4] (794هـ). ونتوقف عند السيوطي (911هـ) لأنه جمع جهود من تقدمه، فأفاض في الجمع حتى أوصل وجوه الإعجاز إلى خمسة وثلاثين وجهاً، ولم تكن قبله على هذا العدد، ولكنه خلط الوجوه بغيرها وأشار إلى خلطه فقال: وإن كانت بعض الأوجه لا تعد من إعجازه فإنما ذكرتها للاطلاع على بعض معانيه[5].

ويمكن أن نقسم الوجوه على قسمين:

القسم الأول: ويضم موضوعات قرآنية متفرقة عدا ما يتعلق بالإعجاز البلاغي، وذلك كالعلوم المستنبطة من القرآن، وكونه محفوظاً من الزيادة

---

(1) الظاهرة القرآنية 65ـ 66.

(2) الشفاء 166.

(3) الفوائد المشوق 246.

(4) البرهان للزركشي 2: 93.

(5) معترك الأقران 1: 12.

والنقصان، ومشتبهات آياته، وورود مشكله حتى يوهم التعارض، ووقوع الناسخ والمنسوخ فيه، وانقسامه على محكم ومتشابه، وغير هذا مما كان يُعدّ في علوم القرآن[1] ويدخل في هذا القسم الوجوه الجديدة التي أولاها الدارسون في العصر الحديث اهتمامهم كالإعجاز النفسي والنزعة العلمية والإعجاز العددي الإحصائي فضلاً عن الوجه التاريخي للإعجاز[2].

القسم الثاني ـ الإعجاز البلاغي: وهذا الوجه من الوجوه البارزة الواضحة في القرآن، وهو مما يصلح أن يلازمه ويرادفه ما بقيت المعجزة، وقد كان سمته وصفته منذ أن سمعه العرب يوحى به إلى واحد منهم.

وقد سبق أن اتضح مفهوم الإعجاز بأنه خرق العادة وعدم الاستطاعة مع المعرفة بما يعجز به، ولما كان الإعجاز في القرآن الكريم من حيث هو كلام الله ـ عز وجل ـ فالإعجاز في الكلام، إذن، هو أن يؤدىٰ المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق[3]. أي إن الإعجاز القرآني صفة عالية في الكلام، خارقة، تفوق ما تحتها من درجات، ومرتبة فضلى لا ترقى إليها المراتب، بينها وبين ما سواها ما بين الخالق، والمخلوق، وهذا مصداق قول النبي الكريم «فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»[4].

وأدرك العرب بفطرتهم هذا الفضل، وميزوا كلام الله من كلامهم، وأحسوا به إحساساً سطرته كلمات الوليد بن المغيرة شهادة من خصم معاند بتفوق خصمه، قال: «والله أن لقوله لحلاوة، وأن أصله لعذق، وأن فرعه لجناة. . . وأن أقرب القول فيه لأن تقولوا: ساحر جاء بقوله، هو سحر يفرق

(1) نفسه 1: 14، 27، 85، 94، 108، 136.
(2) مفهوم الإعجاز القرآني 260، 337د 346، 310.
(3) التعريفات 24.
(4) سنن الترمذي 2: 441.

بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته»[1]. وكذلك خبر اجتماع أبي سفيان وأبي جهل والأخنس على غير موعد، يبتغي كل منهم أن يسترق استماع القرآن بتلاوة النبي الكريم، وأن يرضي فتنة نفسه وسحرها بالقرآن[2]، مما يوضح إدراك العرب لسحر القرآن وإعجازه في نفوسهم.

بل سجل القرآن مواقفهم المتحيرة بإزائه، وأقوالهم المتخبطة بما يفصح عما في نفوسهم، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [سبأ: 43]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: 5]، وقال: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: 5].

ومن التأثير في النفس يأتي مفهوم الإعجاز البلاغي، ولكنه أمر أشكل على العلماء المختصين به، كما أشكل على متذوقيه من قبل، ففي كيفيته يعرض لهم الإشكال، ويصعب عليهم منه الانفصال، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده[3].

ففي الإنسان ـ إذن ـ قوة كامنة تميز بين الكلام: بين الشعر والشعر وبين القرآن وغيره، وهي ـ وإن كان ميزها ميزاً دقيقاً مقبولاً ـ لا تنهض وحدها في هذا العلم، إنما هي معرفة مبهمة تقوم في النفس قياماً واضحاً، ولكن لا

(1) السيرة النبوية 1: 270.
(2) نفسه 1: 315.
(3) بيان إعجاز القرآن 21، 22.

توصف بوصف يحللها ويعللها[1]، ولهذا شبه أثر الإعجاز البلاغي بما يحسه الإنسان من استقامة الوزن أو الملاحة أو طيب النغم العارض للصوت، قال السكاكي: إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة، وكما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت، ولا يدرك تحصيله لغير ذوي الفطرة السليمة إلا بإتقان علمي المعاني والبيان[2].

فإذا كان الإعجاز البلاغي من جنس البلاغة فائقاً سائر البلاغات فربما أمكننا تحديد مفهوم البلاغة بشيء من الوضوح في ذلك الأثر النفسي الساحر.

معجمات اللغة العربية تجمع على ربط مادة (بلغ) فيها بالوصول والانتهاء إذ هما الأصل في المادة، جاء في العين: بلغ بلاغة، وبلغ الشيء يبلغ بلوغاً، وأبلغته إبلاغاً، وبلغته تبليغاً في الرسالة ونحوها، وفي كذا بلاغ وتبليغ أي كفاية، والمبالغة أن تبلغ من العمل جهدك[3]، وفي جمهرة اللغة مثله[4]، وفي صحاح العربية: بلغت المكان بلوغاً: وصلت إليه وكذلك إذا شارفت عليه، والإبلاغ: الإيصال وكذلك التبليغ والاسم منه البلاغ[5].

إلا أن التدقيق فيما ورد من المادة اللغوية في القرآن الكريم، وتمحيص معانيها المختلفة ينبىء بأن ما ذهبوا إليه من الوصول والانتهاء يكثر استعماله في الآيات الكريمة كثرة واضحة، سواء أكانت صيغته فعلاً أم اسماً، إلا موضعاً واحداً جاء بصيغة (بليغ) وهو قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ [النساء: 63].

(1) الإعجاز البلاغي 44.
(2) مفتاح العلوم 196.
(3) العين 4: 420.
(4) جمهرة اللغة 1: 318.
(5) صحاح العربية (بلغ) وينظر في المادة نفسها مقاييس اللغة 1: 302، ولسان العرب.

والآية في سياق وصف المنافقين الذين أمروا أن يكفروا بالطاغوت إلا أنهم يريدون أن يتحاكموا إليه، وسبقها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا * فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا * أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا﴾[1] [النساء: 61 ـ 63].

قال الزمخشري: «أي قل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم مؤثراً في قلوبهم، يغتمون به إغتاماً، ويستشعرون منه الخوف استشعاراً، وهو التوعد بالقتل والاستئصال إن نجم منهم النفاق واطلع قرنه وأخبرهم أن ما في نفوسهم من الدغل والنفاق معلوم عند الله... أو قل لهم في أنفسهم... قولاً يبلغ منهم ويؤثر فيهم»[2].

وإن ما أُمِر به الرسول ﷺ يتجاوز البلاغ، بمعنى يتعدى معنى الوصول إليهم بالقول، والانتهاء به إليهم، ولكنه أُمِر أن يكون قوله مؤثراً في أنفسهم لما يستوجبه واقعهم في النفاق، وإضمار ما نهى الله عنه، فلا يكفي البلاغ المجرد إنما يحتاج معه إلى التأثير في قلوبهم بإطلاق مشاعر الغم والخوف.

وذهب الفخر الرازي إلى أن في الآية قولين: «أحدهما أن المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة، والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا... الثاني أن القول البليغ صفة للوعظ، فأمر تعالى ـ بالوعظ، ثم أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ، وهو أن يكون كلاماً بليغاً طويلاً حسن الألفاظ، حسن المعاني، مشتملاً على الترغيب والترهيب والإحذار والإنذار والثواب والعقاب، فإن الكلام إذا كان هكذا، عظم وقعه في القلب، وإذا كان مختصراً

(1) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن 134 ـ 135.

(2) الكشاف 1: 537.

ركيك التلفظ، قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلوب»[1].

وهذا ما يؤيد أن التأثير في النفس وتحفيزها بإطلاق المشاعر والأحاسيس هو معنى البلاغة وليس التوصيل المجرد للمعنى.

ولم يكن هذا المعنى للبلاغة بدعاً إنما عرفه العرب وتداولوه بينهم قبل نزول القرآن، ففي رواية أبي حاتم السجستاني (255هـ) أنه قال: «حدثني أبو عبيدة (210هـ) قال: «حدثني غير واحد من هوازن، من أولي العلم، وبعضهم قد أدرك أبوه الجاهلية، قالوا: اجتمع عمرو بن الظرب العدواني وحمسة بن رافع الدوسي عند ملك من ملوك حمير، فقال: تساءلا حتى أسمع ما تقولون، فقال عمرو لحمسة: من أبلغ الناس؟ قال: من جلى المعنى المزيز (الفاضل) باللفظ الوجيز، وطبق المفصل قبل التحزيز[2]. وعلى هذا المعنى قال الأصمعي (216هـ): البليغ من طبق المفصل وأغناك عن المفسر»[3].

فالبليغ هو المصيب الحاذق المجيد في كلامه بما يؤثر في نفوس سامعيه، وليس هو من يوصل المعنى مجرداً عارياً.

والحق أن اللغويين القدماء فطنوا إلى هذا وأبرزوا دلالة المادة اللغوية عليه ولكنهم نصوا على (الجودة)[4]، ولا ضير، فالجودة مبعث التأثير إذ لا يؤثر كلام في سامع إلا إذا كان جيداً، ولا تأثير لكلام رديء.

إن معنى التأثير في البلاغة ينسجم وطبيعة الإعجاز البلاغي، فليس تعجيز الناس بأن أمرهم الله ـ سبحانه ـ باتباع الحلال والامتناع عن الحرام، وإنما أعجزهم بما اتصف به القرآن الكريم من البلاغة. حيث أعجزهم بتأثيره فيهم،

---

(1) التفسير الكبير 10: 159.

(2) العقد الفريد 2: 256.

(3) البيان والتبيين 1: 106.

(4) مفهوم البلاغة 264.

فجعلهم صاغرين، مطيعين لأوامره مجتنبين لنواهيه، بل تركوا الأهل والمال، وعافوا ملذات الدنيا في سبيله.

وهذه أمور جسام إلا على رب العالمين، وهو أعلم حيث يجعل رسالته، فكانت بلاغة القرآن معجزة وأثره في نفوسهم مما لا عهد لهم به، وقد أمر الله نبيه الكريم بإمهال المشركين حتى يسمعوا القرآن، قال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 6] فقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6] أي يتدبره ويطلع على حقيقة الأمر[1]، وقال الفخر الرازي: «وذلك يقتضي أن أحداً منَ المشركين لو طلب الدليل والحجة لا يلتفت إليه، بل يطالب إما بالإسلام وإما بالقتل، فلما كان هذا الكلام ﴿كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ واقعاً في القلب، لا جرم ذكر الله هذه الآية إزالة لهذه الشبهة»[2].

فالمقصود بالإعجاز البلاغي هذا التأثير الفائق الواقع في النفس، وعليه قال الخطابي: «إن في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه، عادت مرتاعة قد عراها من الوجيب والقلق وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، فتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها»[3]، وقال: «وقد كانوا يجدون له وقعاً في القلوب وقرعاً في النفوس، يريبهم ويحيرهم، فلم يتمالكوا أن يعترفوا نوعاً من الاعتراف»[4].

---

(1) الكشاف 2: 175.

(2) التفسير الكبير 15: 226ـ 227.

(3) البيان في إعجاز القرآن 64.

(4) نفسه 25.

بقي أن نذكر ملاحظتين في مصطلح (الإعجاز البلاغي):

الأولى : إن المصطلح لم يشع وينتشر في الدراسات القديمة، وإن كانت دلالته التي بيّناها موجودة بوضوح في تلك الدراسات، فقد قال الخطابي (388هـ) «وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة، وهم الأكثرون من علماء أهل النظر»[1]. وقال أبو هلال العسكري (395هـ): «أعلم ـ علمك الله الخير ـ إن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ، بعد المعرفة بالله ـ جل ثناؤه ـ علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي يعرف به إعجاز كتاب الله تعالى»[2].

وترتب على هذا أن تداخل المصطلح مع غيره، وهذا طبيعي في زمن لم تستقر فيه المصطلحات وتتحدد بحدود ثابتة.

وهذا يعني أن البلاغة هي البيان وأن الإعجاز البلاغي هو الإعجاز البياني كذلك، وإلى الإعجاز البياني أشار عبد القاهر الجرجاني وهو يشيد بمنزلة علم البيان بعد أن لحقه الضيم والخطأ، ففي هذا العلم خصائص هي السبب في أن عرضت المزية في الكلام حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز وإلى أن يخرج عن طوق البشر[3]. وقرن البيان بالفصاحة والبلاغة[4]، وكأنها جميعاً ذات دلالة واحدة وسمّىٰ كتابه (أسرار البلاغة) وهو خالص لمباحث البيان وللونين من البديع اللفظي على حسب تقسيم البلاغة على علوم ثلاثة، وواضح من هذا أنه كان يرى أن علوم البلاغة علم واحد[5].

وذهب ابن خلدون إلى أن ثمرة علم البيان إنما هي في فهم الإعجاز من

---

(1) نفسه 21.
(2) كتاب الصناعتين 7.
(3) دلائل الإعجاز 7.
(4) نفسه 43.
(5) أسرار البلاغة 20 والبلاغة تطور 160ـ 161.

القرآن، وساوى في مقدمة حديثه عن علم البيان بينه وبين البلاغة[1].

وعلى ترادف البلاغة والبيان سار بعض الباحثين في العصر الحديث حين وضعوا عنوانات كتبهم، كالإعجاز البياني للقرآن الكريم للدكتورة عائشة عبد الرحمن، وإعجاز القرآن البياني للدكتور حفني محمد شرف، وغيرها[2].

ومنهم من ذهب في الاصطلاح إلى الإعجاز الفني في القرآن كعمر محمد السلامي.

ومنهم من أبقى على الإعجاز البلاغي كالدكتور محمد أبو موسى.

وهذا يدل على تعدد المصطلحات وتداخلها وهي جميعاً تدل على مفهوم واحد.

الثانية : إن مفهوم الإعجاز البلاغي لا يعني الاقتصار على ما تضمه البلاغة من المعاني والبيان والبديع، وإنما تتجاوزه إلى كل أسباب التأثير في النفس تأثيراً لا يتهيأ لبشر. وقد سبق الباقلاني إلى هذا حين رد من أراد أن يأخذ إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التي كانت تسمى بالبديع أو غيره وقال: «أعلم أن الذي بيناه قبل هذا وذهبنا إليه وهو سديد، وهو أن هذه الأمور تنقسم: فمنها ما يمكن الوقوع عليه، والتعمل له، ويدرك بالتعلم، فما كان، كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به. وإما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمل من البلاغات، فذلك هو الذي يدل على إعجازه»[3].

فهو حسن التأليف وروعة الانسجام وتمام الإحكام وما يبدو أثره الجلي في هذا الإيقاع الصوتي وذلك الانسجام القرآني الذي يهتز له ويتأثر به كل من

---

(1) مقدمة ابن خلدون 4: 1266.

(2) المعجزة الكبرى 97 حيث قرن الإعجاز البلاغي بالمنهاج البياني.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني 275.

تطرق سمعه آيات هذا الكتاب العزيز عربياً كان أم أعجمياً[1].

إن توسيع دلالة الإعجاز البلاغي يلائم طبيعة الكتاب المنزل من السماء الذي هو من صنع قدرة إلهية تخلق لنفسها ما تشاء، ثم إن معرفة الأثر البلاغي للشعر مثلاً متعذرة، فكم من شعر يقع في النفس الموقع المحمود، ثم لا يعرف لذلك وجهاً[2]. وبهذا يكون مفهوم الإعجاز البلاغي أعم من غيره في شموليته ودلالته، فيدخل كثير من وجوه الإعجاز فيه كحسن التأليف والتئام الكلم، ومناسبة آية وسورة وافتتاح السور وخواتيمها وروعته وهيبته[3].

فإذا كان الإعجاز البلاغي مفهوماً من جنس الكلام المؤثر في النفس تأثيراً خارقاً فلم كان مؤثراً؟ وما قيمة الإعجاز البلاغي في القرآن؟.

قيمة الإعجاز البلاغي:

لا شك في أن العرب أدركوا إعجاز القرآن إدراكاً فطرياً، غير مسبوق بدراسة ولا طول نظر في الكتب، وإنما أدركوه بفطرتهم العربية السليمة، وما حباهم الله به من ذوق سليم وفصاحة وبيان، ليكونوا أهلاً لحمل رسالته والدعوة إليها[4]، وهذا يعني أن تلاوة الآيات القليلة من القرآن أو الكثيرة منه أو تلاوته كله على سامعه من العرب هي الدليل الذي يقطع بأن هذا الكلام مفارق لجنس كلام العرب، وهذا يعني أيضاً أن ما في جملة القرآن من حقائق الأخبار عن الأمم السالفة، ومن أنباء الغيب ومن دقائق التشريع، ومن عجائب الدلالات على علم ما لم يعرفه البشر من أسرار الكون إلا بعد القرون المتطاولة في تنزيله، هو كله حق لا ريب فيه، وإن ناقض ما يعرفون[5].

---

(1) فنون البلاغة 9.

(2) الإعجاز البلاغي 45.

(3) معترك الأقران 1: 27، 54، 74، 242 وينظر كذلك 244، 246، 269، 286.

(4) تطور دراسات إعجاز القرآن 213.

(5) فصل في إعجاز القرآن 22.

فإذا وقع التحدي وانتهى إلى الإعجاز، فإن ذلك دليل قاطع على صحة النبوة ثم الإيمان بما جاء في الكتاب على أنه الحق من رب العالمين، وإلزام الناس بالسير على الصراط المستقيم، ولقد آمن الناس وقت الدعوة بهذا، وعملوا عليه.

ولما كان القرآن كتاب المسلمين كلهم أينما كانوا وحيثما وجدوا، فقد بقيت الحاجة ملحة إلى تثبيت دليل العقيدة وإلى استنباط الأحكام في ما يواجهونه من مسائل جديدة. قال الزركشي: «فإذا سكت الأولون من السلف الصالح عن الكلام في الإعجاز البلاغي، فلأن القصد من إنزال القرآن تعليم الحلال والحرام، وتعريف شرائع الإسلام وقواعد الإيمان، ولم يقصد منه تعليم طرق الفصاحة، وإنما جاءت لتكون معجزة... وكانت معرفتهم بأساليب البلاغة مما لا تحتاج فيه إلى بيان بخلاف استنباط الأحكام، فلهذا تكلموا في الثاني دون الأول»[1].

لذا كان الإعجاز البلاغي مدار مباحث الأصوليين، والمفسرين، والبلاغيين إلا النقاد.

أما استثناء النقاد فيعود إلى طبيعة العمل النقدي القائم على تمييز جيد الكلام من رديئه، ولغة القرآن الكريم، التي هي ليست موضع تحكيم في معايير النقد السائدة، وإن كانت ظاهرة الإعجاز البلاغي في صميمها دراسة نقدية من الطراز الأول، فهي تعتمد على بحث الأساليب، وتعمق أسرار البلاغة، والموازنة بين ألوان الكلام الرفيع[2].

ولا يخفى أن للعرب نقداً أدبياً واكب إبداع شعرائهم وخطبائهم، وأحسوا منذ زمن بعيد أن فرسان الشعر أقل من فرسان الحرب، ولكن إذا كان الكلام

---

(1) البرهان الزركشي 1: 311.

(2) أثر القرآن في تطور النقد 10.

المتعارف بين الناس يشق تمييزه، ويصعب نقده، ويذهب عن محاسنه الكثير، وينظرون إلى كثير من قبيحه بعين الحسن، وكثير من حسنه بعين القبح، ثم يختلفون في الأحسن منه اختلافاً كبيراً، وتتباين آراؤهم في تفضيل ما يفضل عنه فكيف لا يتحيرون فيما لا يحيط به علمهم، ولا يتأتى في مقدورهم، ولا يمثل بخواطرهم، وقد حير القوم الذين لم يكن أحد أفصح منهم، ولا أتم بلاغة ولا أحسن براعة[1].

وهنا يصل النقد إلى منطقة اللاتعليل، حيث يقع النقد في حيرة لا يستطيع الفكاك منها، فيعود النقاد أدراجهم.

ولقد حاول عبد القاهر الجرجاني ـ وهو من هو في الذوق والتحليل والبراعة ـ أن يبسط التعليل في مستويات الجودة في كلام الآدميين شاعراً أنه هو الناقد الذي يستطيع أن يحل مشكلة الجودة والرداءة، وعلى الرغم من براعته الفائقة في التحليل والتعليق فإنه لم يستطع أن يمس فكرة الإعجاز إلا لماماً[2].

فالنقد حين يقترب من الإعجاز البلاغي يجب عليه أن يتخلى عن حده بالتمييز بين الجودة والرداءة ويبقي على تحليل مواطن الجودة في النص والتأثير في النفس فيدخل في المفهوم العام للإعجاز البلاغي.

ونخلص إلى أن القرآن الكريم معجزة النبي ﷺ وأن طبيعة إعجازه من جنس ما مهر به بلغاء العرب وفصحاؤهم، ولما كان القرآن كتاب الأبد فقد جعل إعجازه البلاغي يتسع لما يستجد من نظرات العقل البشري.

وأن إعجازه البلاغي لم يكن مقصوداً لذاته، وإنما كان لشد باصرة الإنسان وبصيرته، ليعي وجوده بالقول الفصل الذي حمل سمة البيان، قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 138].

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 310.

(2) تاريخ النقد (إحسان عباس) 26.

الباب الأول :

الأسلوب والبلاغة العربية

الفصل الأول:

مفهوم الأسلوب

الأسلوب لغة:

تضم مادة (سلب) في المعجمات استعمالات شتى لما اشتق منها. إلا أن الأصل فيها هو الأخذ: أخذ شيء من شيء. قال ابن دريد (321هـ) سلبت الرجل وغيره أسلبه سلباً، وقالوا سلباً فهو سليب ومسلوب، وقال قوم من أهل اللغة: السلب مصدر والسلَب ما يؤخذ من المسلوب. ومنه السِّلاب أي الثياب السود تلبسها النساء في المآتم، وعليه قول لبيد بن ربيعة:

في السُّلُب السود وفي الأمساح[1]

وفسر الراغب الأصفهاني (502هـ) سبب تسمية ثياب النساء في المآتم بالسلاب بأنها سميت سلباً لنزع النساء ما كن يلبسنه من قبل[2].

وهكذا تطالعنا الاستعمالات الأخرى عند ابن دريد «ناقة سلوب إذا فقدت ولدها بموت أو بنحر، ورجل سَلِب، وكذلك الرمح إذا كان طويلاً».

وهنا يدق معنى الأخذ، إذ المراد به أن الرجل السلب كأنه خارج عن الطول المعتاد للقامة لطوله البين، وكذا الرمح.

---

(1) جمهرة اللغة 1: 289.

(2) المفردات (سلب).

«ويقال: أنف فلان في أسلوب، إذا كان متكبراً».

وقال الزمخشري: «إن قولهم: أنف فلان في أسلوب، كناية عن التكبر، فهو لا يلتفت يمنة ولا يسرة»[1].

وعلى معنى الأخذ يأتي قولهم: الأسلوب الطريق، والجمع أساليب من القول، أي في فنون منه[2].

ويظهر أن الأخذ ـ هنا ـ واضح وضوحاً تاماً، إذ المراد به أن فلاناً أخذ في التفنن والتشعب، وترك الطريق المعتاد، فهو يختلف عمن يأخذون في القول أخذاً واحداً، ويتميز منهم بأنه يذهب في القول مذاهب مختلفة، فهو ـ إذن ـ متميز بقوله، لأنه لم يسلك به مسلكاً واحداً مثل ما سلكوا، وهذا يضع أيدينا على مفهوم الأسلوب بأنه الفن[3] وصار قولهم: سلكت أسلوب فلان يعني: طريقته، وكلامه على أساليب حسنة[4].

الأسلوب والفن:

مر أن علماء اللغة فسروا الأسلوب بالفن، وهم يشيرون إلى علاقة وطيدة بينهما، إذ أن الأصل اللغوي لكلمة الفن هو الحال والضرب، ويقال: رعينا فنون النبات وأصبنا فنون الأموال، ويجمع على فنون وأفنان. ويقال: الرجل يفنن في الكلام: أي يشتق في فن بعد فن[5]. فهو يلوّن كلامه بألوان شتى، على وفق باعث التكلم وسامع الكلام.

فالخطيب مثلاً، إذا ارتجل في مناسبة، لا يأتي بالكلام من واد واحد بل

(1) أساس البلاغة (سلب).
(2) جمهرة اللغة 1: 289.
(3) صحاح العربية (سلب).
(4) أساس البلاغة (سلب)، وينظر لسان العرب والمعجم الوسيط في المادة نفسها.
(5) العين 8: 372.

يفتن فيختصر تارة إرادة التحقيق، ويطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، وتكون عنايته بالكلام على حسب الحال، وقدر الحفل، وكثرة الحشد وجلالة المقام(1).

وقد فسر الجاحظ قول أحدهم (فني) بمذهبي في الفن(2). ومن هنا تفيد كلمة الفن المهارة والإبداع والبراعة(3)، مما يدخل في مفهوم الأسلوب، فيكون معنى قولهم: أخذ فلان في أساليب من القول، أنه أخذ في المهارة والإبداع والبراعة وكل ما يسِمه بالتميز في قوله. وعلى هذا أوضح الزمخشري الالتفات بأنه «جار على عادة العرب في افتنانهم في الكلام، وتصرفهم فيه، لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه، من إجرائه على أسلوب واحد»(4). ويتم هذا النقل، وذاك التفنن بقصد المتكلم لما يراه ملائماً للفكرة والموقف.

الأسلوب ولحن القول:

ويقترن لحن القول بالأسلوب من حيث القصد، لأن المتكلم قد يميل بكلامه عن جهته لقصد في نفسه. ففي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: 30] قال الزمخشري: «أي في نحوه وأسلوبه»(5)، فقرن لحن القول بالأسلوب من ناحية القصد، فكما يعمد المتكلم في أسلوبه إلى التفنن، يميل القائل بقوله عن جهته، فيعرف بذلك الميل.

وكان رسول الله ﷺ بعد نزول الآية يعرف المنافقين، إذا سمع

(1) تأويل مشكل القرآن 13.

(2) البيان والتبيين 1: 329.

(3) الإعجاز الفني 9.

(4) الكشاف 1: 64.

(5) الكشاف 3: 538 والتفكير البلاغي 400.

كلامهم[1]، من الوجه الخفي الذي يفهمه هو ولا يفهمه غيره[2]، وذلك لأن كلامهم مورى به مزال عن جهة الاستقامة والظهور[3].

واللحن عموماً، صرف الكلام عن سننه الجاري عليه، إما بإزالة الإعراب أو التصحيف وهذا مذموم. وإما بإزالة الكلام عن التصريح، وصرفه بمعناه إلى التعريض. وهذا محمود عند أكثر الأدباء لما فيه من البلاغة[4]. وعليه قول النبي ﷺ: **«إنما أنا بشر، وأنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون ألحن من بعض، فاحسب أنه صادق، فاقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها»**[5]. إلا أن اللحن بمعنى الأسلوب لم يشع شيوعاً ظاهراً، وربما كان استعماله نادراً في هذا المعنى، فلم يشتهر شهرة كلمة الأسلوب.

مفهوم الأسلوب عند علماء الإعجاز:

وجدت كلمة الأسلوب مجالاً طيباً في دراسات الإعجاز البلاغي، حيث تناولها العلماء المهتمون بإثبات إعجاز القرآن في سبيل المقارنة بين أسلوب القرآن وغيره من كلام العرب، وقد اقترنت كلمة الأسلوب بالفن، على نحو ما جاء في قول ابن قتيبة (276هـ) «إنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب»[6].

وكذلك اقترنت بالفن في قول الخطابي (338هـ) وهو يعرض أنواع، المعارضات بين الشعراء فقال في نوع منها «هو أن يجري أحد الشاعرين في

---

(1) العين 3: 230.
(2) التفسير الكبير 28: 70.
(3) مقاييس اللغة 5: 239ـ 240.
(4) المفردات (لحن).
(5) النهاية في غريب الحديث 4: 53.
(6) تأويل مشكل القرآن 12.

أسلوب من أساليب وواد من أوديته، فيكون أحدهما أبلغ في وصف ما كان في باله من الآخر في نعت ما هو بإزائه... وذلك بأن تتأمل نمط كلامه... وتنظر ما يقع تحته من النعوت والأوصاف، فإذا وجدت أحدهما أشد تقصياً لها وأحسن تخلصاً إلى دقائق معانيها، وأكثر إصابة فيها ـ حكمت لقوله بالسبق»[1]. وفي هذا أن تمييز أسلوب الشاعر يأتي من التفنن الذي سلكه في شدة تقصي المعاني وكشف غوامضها والإجادة في عرضها، فيقال: فلان أشعر في بابه، ومذهبه من فلان في طريقته التي يذهب إليها في شعره.

وقد رصد الخطابي تغير فنون الكلام واختلاقها باختلاف الأعصر فلشعر امرىء القيس والحارث بن حلزة فنون ومذاهب تختلف عما عليه في شعر المحدثين أمثال بشار وأبي نؤاس ودعبل، فمن لم يقف على هذه الأسباب ثم قاس ما جمعه من تلاد الكلام واعتبره بما وجد عليه كلام الإنشاء المتأخرين عنّ بكثير من الكلام وأنكره. وأما من تبحر في كلام العرب، وعرف أساليبه الواسعة، ووقف على مذاهبه القديمة، فإنه إذا ورد عليه منها ما يخالف المعهود من لغة أهل زمانه لم يسرع إلى النكير فيه والتلحين[2].

وخص بلاغة القرآن بأنها لا تجتمع لأحد من البشر، ولا يجوز أن تأتي عليها قدرته، وإن كان أفصح الناس وأعرفهم بطرق الكلام وأساليب البيان[3].

وإلى مثله ذهب الباقلاني (403هـ) وهو يقدم لكتابه ويشير إلى منهجه فيه بوصف درجات القول من حيث الاختلاف في البلاغة والبراعة والفصاحة ثم وصف مذاهب الأدباء في الشعر والرسائل والخطب، وبيان أن هذه الأنواع مما يتفاضلون به، لأنها على سبيل ما يعتمل ويصطنع، وقال: «ونشير إلى ما يجب في كل واحد من هذه الطرق ليعرف عظيم محل القران، وليعلم ارتفاعه

(1) بيان إعجاز القرآن 60.
(2) نفسه 43.
(3) نفسه 32.

عن مواقع هذه الوجوه، وتجاوزه الحد الذي يصح أن يجوز أن يوازن بينه وبينها أو يشتبه ذلك على متأمل»[1].

وقال: «إن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد».

ثم خطا الباقلاني خطوة أبعد مما رمى إليه ابن قتيبة، إذ جعل الأسلوب المخصوص للقرآن وجهاً للإعجاز قال: «فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم. إنه خرج عن العادة، وإنه معجز، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جميعه»[2].

ويبدو أن الباقلاني أفاد في تثبيت هذا الوجه مما دار حول الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم عند من سبقه من العلماء، وله زيادة الشرح والتفصيل والتنظيم والتنسيق، فقد قسم وجه الإعجاز البلاغي ـ وهو أن القرآن بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه ـ على عشرة معان، منها خروج أسلوبه عن الأساليب المعتادة[3].

ونحسب أن الأسلوب امتزج عند عبد القاهر الجرجاني بالفن امتزاجاً حتى صارا مفهوماً واحداً. فقد ذكر الأسلوب وفسره بالضرب من النظم والطريقة فيه[4]، وما دام النظم ـ عنده ـ معيار التفاضل فقد دل على أن الأسلوب هو الفن الذي يتفاضل فيه المبدعون من جهة، ويتبين فيه الإعجاز من جهة ثانية.

وقال في ضرب من الاستعارة سماه الصميم الخالص، وهو أن يؤخذ

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 8.
(2) نفسه 35.
(3) نفسه 35.
(4) دلائل الإعجاز 468ـ 469.

الشبه من الصور العقلية كاستعارة النور للبيان في قوله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157] قال: «واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ويتسع لها، كيف شاءت، المجال في تفننها وتصرفها، وها هنا تخلص لطيفة روحانية، فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة والطباع السليمة والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة وتعرف فصل الخطاب، ولها ها هنا أساليب كثيرة ومسالك دقيقة مختلفة»(1).

فالأسلوب يرتبط في مفهومه بخاصية الاستعارة وكيفية الإتيان بها على شكل متفرد يميز الأسلوب ويزيده جمالاً(2).

وذهب عبد القاهر الجرجاني أيضاً إلى أن الإعجاز ليس في التلاؤم والسجع والتجنيس والترصيع وغير ذلك مما يعود إلى اللفظ، لأن صعوبة السجع ـ مثلاً ـ هي صعوبة عرضت في المعاني من أجل الألفاظ، وذاك أنه صعب عليك أن توفق بين معاني تلك الألفاظ المسجعة وبين معاني الفصول التي جعلت أردافاً لها، فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت من أسلوب إلى أسلوب، وليس لمن حام في حديث المزية والإعجاز حول اللفظ، ورام أن يجعله السبب في هذه الفضيلة إلا التسكع في الحيرة(3).

يتضح من هذا أننا لا نطلب اللفظ بحال، وإنما نطلب المعنى، وطالما وقعنا على المعنى فاللفظ بإزائه.

فالأسلوب ـ إذاً ـ ينصب على الطريقة الخاصة في ترتيب المعاني وما تحويه هذه الطريقة من إمكانات نحوية تميز ضرباً من ضرب وأسلوباً من أسلوب(4).

---

(1) أسرار البلاغة 60ـ 61.

(2) البلاغة والأسلوبية 24.

(3) دلائل الإعجاز 60، 62.

(4) البلاغة والأسلوبية 25.

وجاءت لفظة الأسلوب موصوفة بالفصاحة لتكون تحدياً لفصحاء العرب عند ابن سنان الخفاجي (466هـ) قال: «ونعلم أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة، لأن الكلام الذي أورده خال من الفصاحة التي وقع التحدي بها في الأسلوب المخصوص»[1].

ووردت كلمة أسلوب في سياق آخر تعرض فيه العلماء لمن قال بأن الإعجاز البلاغي في القرآن هو من جهة الأسلوب المخالف لأساليب العرب من شعر ورسائل وخطب، من هؤلاء العلماء الفخر الرازي[2] (606هـ) والعلوي[3] (749هـ).

وقد وجدنا من قبل أن الباقلاني عدَّ تفرد أسلوب القرآن من معاني الوجه البلاغي، ولم يقل به على أنه المعنى الوحيد وإنما قرنه بمعان أخرى.

وكان أبو هاشم الجبائي (312هـ)، قبل الباقلاني، قد ذهب إلى أن فصاحة الكلام أو فصاحة القرآن، وهي معجزة، إنما هي في جزالة اللفظ وحسن المعنى وليس في أن يكون للكلام نظم (أسلوب) مخصوص، لأن الخطيب عند العرب قد يكون أفصح من الشاعر والأسلوب مختلف، وقد يكون الأسلوب واحداً، في الشعر مثلاً، وتقع المزية في الفصاحة[4].

وكأنه يرد على الجاحظ وأمثاله الذين يرجعون إعجاز القرآن إلى نظمه وطريقته[5]. ولكننا نرى أن الذين أخرجوا الأسلوب من وجوه الإعجاز البلاغي نظروا نظرة أحادية، إذ لا يتميز أسلوب من أسلوب عموماً إلا بسمات منشئه إبداعاً وتفنناً، ولا يتميز الأسلوب المعجز في القرآن إلا بخرق العادة

(1) سر الفصاحة 4.
(2) نهاية الإيجاز 80.
(3) الطراز 3: 295.
(4) المغني في أبواب التوحيد 16: ـ197.
(5) البلاغة تطور 116.

ونقضها، والخروج عما تعارفه القوم من صنوف الكلام، وهذا يعني امتزاج طريقة الخروج بالخصائص الذاتية للعبارة القرآنية.

وإن استعارات القرآن وتشبيهاته وتقديمه وتأخيره ومجازه بل ما وجد في القرآن مما تنتظمه فنون البلاغة الثلاثة، خارج عما وجد من أمثاله في كلام العرب شعره ونثره. فإذا اختلفت الخصائص خرج أصل فريد ونوع متميز وذلك هو القرآن الكريم. وهذا التميز الأسلوبي قرره حازم القرطاجني (684هـ)، وكان له رأي في إعجاز القرآن، ذهب فيه إلى أن الوجه في الإعجاز البلاغي من حيث استمرت الفصاحة والبلاغة فيه، في جميع أنحائها، في جميعه استمراراً، لا يوجد له فترة، ولا يقدر عليه أحد من البشر، وكلام العرب، ومن تكلم بلغتهم لا تستمر الفصاحة والبلاغة في جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود، ثم تعترض الفترات الإنسانية، فينقطع طيب الكلام ورونقه، فلا تستمر لذلك الفصاحة في جميعه بل توجد في تفاريق وأجزاء منه[1].

إن ضياع قسم من كتابه «منهاج البلغاء» يجعلنا نقرأ ما نقله السيوطي عنه مع ما وصل إلينا منه ونستعين بمن سبقه من علماء الإعجاز.

جاء في كتابه «إن لكل غرض شعري جملة كبيرة من المعاني والمقاصد، ولهذه المعاني جهات كوصف المحبوب والخيام والطلول وغيرها. وإن الأسلوب صورة تحصل في النفس من الاستمرار على هذه الجهات والتنقل فيما بينها ثم الاستمرار والاطراد في المعاني الأُخر مما يؤلف الغرض الشعري»[2].

وهذا يعني أن الإعجاز في القرآن من حيث استمرار اتصاف الأسلوب

---

(1) معترك الأقران 1: 28ـ 29.

(2) منهاج البلغاء 363ـ 364.

القرآني بالفصاحة والبلاغة في جميع الأنحاء التي اتجه إليها القرآن الكريم، وبعبارة الباقلاني: «إن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه، من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم وأحكام وإعذار وإنذار، ووعد ووعيد وتبشير وتخويف.. وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها»[1].

وكلام العرب لا تستمر الفصاحة والبلاغة في جميع أغراضه برتبة واحدة من العلو بل تعترضه الفترات الإنسانية، فلا تستمر فيه الفصاحة والبلاغة.

وقال الباقلاني أيضاً: «ومتى تأملت شعر الشاعر البليغ رأيت التفاوت في شعره على حسب الأحوال التي يتصرف فيها، فيأتي بالغاية في البراعة في معنى فإذا جاء إلى غيره قصر عنه ووقف دونه، وبان الاختلاف في شعره، وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه على حد واحد لا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا»[2]. وهذا يبين اعتماد القرطاجني على رأي الباقلاني في استمرار الإعجاز البلاغي في أسلوب القرآن.

والأسلوب عند القرطاجني طريقة الضم والتأليف للأفكار الصغيرة داخل الغرض الشعري، وهو ـ بهذا المعنى ـ شبيه بطريقة الضم والتأليف للألفاظ، يتضح ذلك في قوله: «فكان «الأسلوب» بمنزلة النظم في الألفاظ الذي هو صورة كيفية الاستمرار في الألفاظ والعبارات والهيئة الحاصلة عن كيفية النقلة من بعضها إلى بعض وما يعتمد فيها من ضروب الوضع وأنحاء التأليف»[3]. فمفهوم الأسلوب عنده واضح، ليس فيه شيء من الغرابة، كما ذهب أحد الباحثين[4].

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 36.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني 37.

(3) منهاج البلغاء 363.

(4) مصطلحات نقدية 211.

وذلك أن القرطاجني، حين ذهب إلى أن الأسلوب هيئة تحصل عن التأليفات المعنوية وأن النظم هيئة تحصل عن التأليفات اللفظية، وأن الأسلوب في المعاني بإزاء النظم في الألفاظ فوجب أن يلاحظ فيه من حسن الاطراد والتناسب والتلطف في الانتقال عن جهة إلى جهة، والصيرورة من مقصد إلى مقصد مما يلاحظ في النظم من حسن الاطراد من بعض العبارات إلى بعض ومراعاة المناسبة ولطف النقلة[1]. كان القرطاجني في هذا كله يشبه ويقارن بغية التوضيح والإبانة عن مقصده، لأن أمر النظم وتأليف الألفاظ أوضح في الأذهان من أمر الأسلوب، فضلاً عن أن الاطراد في الأغراض وظهور الميزة فيه واستمرارها مما قال به الباقلاني وهو يعدد وجوه الإعجاز البلاغي. إن رأي القرطاجني في الأسلوب حلقة من سلسلة متصلة الحلقات، أفاد فيه ممن سبقه من علمائنا وله فيه فضل الإضافة.

وذهب ابن خلدون (821هـ) إلى «أن لكل فن من الكلام أساليب تختص به، توجد فيه على أنحاء مختلفة، فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول وباستدعاء الصحب للوقوف والسؤال، أو باستبكاء الصحب على الطلل أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين وغيره»[2].

وكلامه متابعة لما ذهب إليه حازم القرطاجني، فلكل غرض شعري معان يتجه فيها الشعراء وجهات مختلفة، ولكل وجهة أو نحو ملامح محددة، فسؤال الأطلال هو معنى في النسيب، يسلك إليه الشعراء سؤال الأطلال أو خطابها أو استدعاء الصحب أو استبكاءهم.

ولا تكفي في الشعر ملكة الكلام العربي على الإطلاق بل يحتاج إلى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب (الأنحاء) التي اختصته العرب بها، فسلوك

---

(1) منهاج البلغاء 364.

(2) مقدمة ابن خلدون 4: 1291ـ 1293.

الأسلوب (النحو) عبارة عندهم، عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ فيه، ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته كمال المعنى من خواص التركيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب في الذي هو وظيفة العروض، فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية، وإنما يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص.

وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرصها رصاً كما يفعله البناء في القالب والنساج في المنوال[1].

فابن خلدون قريب قرباً واضحاً من حازم القرطاجني بل كان ما ذهب إليه توضيحاً وتفصيلاً وإضافة. فهو قد ألمح إلى علاقة الأسلوب بالمنشىء في عبارته: تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب. وكذا في إشارته إلى أن مؤلف الكلام يبني تأليفه على المستعمل في كلام العرب، حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية قالب كلي مطلق يحذو حذوه في التأليف كما يحذو البناء على القالب والنساج على المنوال. فلهذا كان منفرداً عن نظر النحوي والبياني والعروضي، على الرغم من أن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط في القالب المجرد، فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الكلام اختص بنوع من النظر لطيف في هذه القوالب التي يسمونها أساليب[2].

وأشار في هذا إلى أن هناك فارقاً بين علوم اللغة والإبداع، فعلوم النحو

---

(1) نفسه 4: 1291.

(2) نفسه 4: 1294.

والبلاغة والعروض علوم مرشدة لإصلاح الكلام، ومطابقته لقوانين النظم والنثر، أما صياغة الأسلوب الجميل فهي فن يعتمد الطبع، والتمرس بالكلام البليغ، وهذا من جانب آخر ـ تأكيد على وحدة النظام اللغوي وتفاعل مفرداته، وهذه العلوم متصلة فيما بينها اتصالاً وثيقاً منسجماً، مما يتيح للمبدع أن يتميز في الإبداع.

وقد اتضح الأسلوب عند ابن خلدون بأنه صورة ذهنية لا تأخذ الشكل المتجسد إلا بتمام التركيب اللغوي، فهي طريقة من طرق التعبير يسلكها المتكلم كخطاب الأطلال أو استدعاء الصحب للوقوف والسؤال.

واستخدم ابن خلدون نوعين من الأدب العربي لإيضاح مفهوم الأسلوب فقال: «هذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور، فإن العرب استعملوا كلامهم في كلا الفنين، وجاءوا به مفصلاً في النوعين. ففي الشعر بالقطع الموزونة وألقوا في المقيدة واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي المنثور يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالباً، وقد يقيدونه بالإسجاع وقد يرسلونه»[1].

لقد بلور ابن خلدون مفهوم الأسلوب، وأفاد من سابقيه، ولا سيما القرطاجني[2] واعتمد ما كان في التراث العربي من فلسفة لغوية أثرت في النقد، فتطور في ضوئها مفهوم الأسلوب[3]. فحدد مفهوم الأسلوب الاصطلاحي تحديداً دقيقاً، سبق به دخول المصطلح في النقد الأوروبي في أوائل القرن التاسع عشر[4].

نخلص من هذا إلى أن الأصل اللغوي لكلمة (أسلوب) هو الأخذ ثم تأتي

---

(1) نفسه 4: 1294 والأسلوب للشايب 44.

(2) البلاغة والأسلوبية 34.

(3) مدخل إلى علم الأسلوب 23.

(4) علم الأسلوب 73.

الدلالة المتنوعة للأخذ من استعماله في سياقات مختلفة. فيكون معنى قولهم: أخذ فلان في أساليب من القول، أنه اتبع فنوناً منه وسلك فروعاً وشعباً خاصة.

وقد اقترنت كلمة الأسلوب بالفن، وأدى هذا إلى معنى الأصالة والتجديد، فلا يأخذ أحدهم في فنون من القول إلا كان مجوداً فيه ماهراً، وإلا كان ذلك لقصد منه، فكان الخطيب عند العرب لا يأتي بالكلام على طريق واحد وإنما يفتن فيه فيوجز ويطنب ويكني وغير هذا مما يتلاءم مع أحوال السامعين ومقام الكلام.

وقد دلت على مفهوم الأسلوب مصطلحات أخرى كالفن ولحن القول ولم يشيعا شيوع الأسلوب الذي وجد مجالاً صخباً في ميدان دراسة الإعجاز البلاغي، إذ كان ملبياً لغرض العلماء في التفريق بين القرآن الكريم وكلام العرب من حيث البلاغة المعجزة وخروج نمط الكتاب الحكيم عن نمط الكلام المتعارف عليه بين الناس.

مفهوم الأسلوب عند الغربيين:

الأصل اللغوي الإنكليزي لكلمة (Style): يعود إلى اللغة اللاتينية، حيث كان يعني عصا مدببة تستعمل في الكتابة على الشمع[1] ويراد بها أداة الكتابة كالريشة أو القلم، ثم انتقل الأصل بطريق المجاز إلى مفهومات تتعلق كلها بطريقة الكتابة، فارتبط أولاً بطريقة الكتابة اليدوية ثم أطلق على التعبير الأدبي، حيث استخدم في العصر الروماني ـ أيام خطيبهم شيشرون ـ استعارة تشير إلى خصائص تعبير الخطباء لا الشعراء.

وقد ظلت هذه الدلالة في اللغات الأوربية المعروفة، إذ تنصرف أولاً إلى

---

(1) The General Basic English Dictionary P.366.

الخواص البلاغية المتعلقة بالكلام المنطوق[1].

وجاء مصطلح الأسلوب في كتب البلاغة اليونانية القديمة بمعنى إحدى الوسائل المتبعة لإقناع الناس، فكان الأسلوب يندرج في تلك الكتب تحت علم الخطابة، ولا سيما الجزء الخاص باختيار الكلمات المناسبة لمقتضى الحال[2]، فارتبطت دراسته بالبلاغة القديمة التي كانت تقوم على ثلاثة أنواع من الخطابة: هي الاحتفالية والسياسة القضائية، ولما كان لكل منها مناسبة خاصة تحتم على الخطيب أن يؤثر في السامعين بما يتلاءم مع كل منها، قال أرسطو: «إذ لا يكفي أن يعرف المرء ما يجب عليه أن يقوله، بل عليه أيضاً أن يعرف كيف يقوله»[3]. وقد أفرد أرسطو القسم الثالث من كتابه (الخطابة) لدراسة الأسلوب.

ونشأ من التفرقة بين مضمون الكلام وطريقة التعبير عنه مفهوم للأسلوب توارثه الأدباء الأوربيون، فكان التعبير ـ عندهم ـ ثوباً للمعنى والأسلوب طرازاً لهذا الثوب[4].

فالكلمة في الاستعمال الحديث للغة الإنكليزية تعني طريقة الحديث أو الكتابة أو طريقة عمل شيء، ودلت في بعض استعمالاتها على الاسم الصحيح للشخص أو نمط لباسه وسلوكه. وكان الأسلوبي (Stylist) من يهتم بالأسلوب ويعتني به من الكتاب، أو من يلبس الطراز المستحدث من الملابس[5].

ويرى الباحثون الفرنسيون أن أصل كلمة (Style) التي يستعملونها اليوم بمعنى الأسلوب، من الكلمة اللاتينية (Stilus) التي تعني إزميلاً معدنياً، كان

(1) علم الأسلوب 71.

(2) معجم المصطلحات العربية 22.

(3) الخطابة لأرسطو 193.

(4) معجم المصطلحات العربية 22 والأسلوب والأسلوبية (هاف) 19.

(5) The Shorter Oxford English Dictionary P.2033.

القدماء يستخدمونه في الرسم على ألواح مشمعة، وربما نصوا على أن المقصود من الإزميل رأسه المدبب، ومن الطبيعي أن يكون لكل طريقته في استعمال الإزميل.

والاصطلاح في ميدان الأدب يدل على ما هو ظاهري في النص الأدبي من اللغة، بما فيها من مفردات وتراكيب ومن بلاغة وعروض[1].

وظهر عند الفرنسيين مفهوم للأسلوب ينطلق من النظر إلى علاقة النص بمؤلفه فاشتهر قول بوفون (1707 ـ 1788) «إن الأسلوب هو الإنسان نفسه»[2].

وقد دخل مصطلح الأسلوب في الدراسات البلاغية والنقدية القديمة للدلالة على النظام والقواعد العامة كما دخل الدراسات الحديثة للدلالة على طريقة التعبير عن الفكر بوساطة اللغة[3].

نشأة علم الأسلوب:

تعود بواكير دراسة الأسلوب إلى عهد أرسطو، وقد ارتبط بالبلاغة كما أسلفنا، ولم يرتبط بفن الشعر، سبب ذلك الارتباط كون الأسلوب جزءاً من صنعة الإقناع التي كانت تدرس في موضوع الخطابة[4].

وتناول علماء اللغة الأوربيون في العصور الوسطى دراسة الأسلوب، فقرروا انقسامه على ثلاثة أقسام، متخذين أعمال الشاعر الروماني فرجيل الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد مثلاً. فكانت القصائد الريفية التي كتبها عن حياة الفلاحين مثلاً للأسلوب المتدني أو الواطىء، والقصائد الزراعية التي كتبها لحث الرومان على التمسك بأرضهم مثلاً للأسلوب الوسيط، في حين

(1) مقدمة في النقد الأدبي 306.
(2) معجم المصطلحات العربية 22.
(3) الأسلوب والأسلوبية (جيرو) 6.
(4) الأسلوب والأسلوبية (هاف) 19.

تعد ملحمته المشهورة بالأنياذة مثلاً للأسلوب السامي أو الوقور[1].

ولكن نشأة علم الأسلوب أو الدراسة الأسلوبية، واكبت تجديد دراسة اللغة وظهور علم اللغة الحديث على يد دي سوسير.

وقد أفاد هذا من تجديد البحث في علم الاجتماع ولا سيما آراء عالم الاجتماع إميل دوركهايم.

لقد حدد دوركهايم الوقائع الاجتماعية بأنها أشياء تشبه الأشياء التي تدرس في العلوم الطبيعية، وأن هذه الوقائع ذات طبيعة عامة وليست فردية، ويدخل في مفهوم الشيء عنده كل موضوعات المعرفة التي لا يمكن إدراكها بالنشاط العقلي الداخلي، ولكن بما تقتضيه من الخبرة والملاحظة والتجربة، وأشار دوركهايم نفسه إلى أن اللغة يمكن جعلها شيئاً، وهي ليست فردية بل ظاهرة عامة.

فتابع دي سوسير منهجه في دراسة اللغة على أنها شيء عام مثل الوقائع الاجتماعية، فحدد ثلاثة مصطلحات تتصل بالكلام الإنساني:

الأول : كلام الفرد (Parole)، وهو فعل فردي، عقلي مقصود.

الثاني : اللسان البشري (Lanyage) وله جانبان متلازمان: فردي واجتماعي، وينطوي على وجود نظام ثابت، كما ينطوي على عملية التطور، فهو في كل لحظة نظام قائم بذاته ونتاج للزمن الماضي.

الثالث : اللغة (Langue) وهي جزء محدد من اللسان البشري. ونتاج اجتماعي لملكة اللسان ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع ما، ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة[2].

(1) الأسلوب والأسلوبية (جيرو) 13 ـ 14 ومعجم المصطلحات العربية 22.
(2) علم اللغة العام 26، 27، 32، 33.

وقد أراد من تمييز كل مصطلح أن يصل إلى تحديد اللغة بأنها شيء يمكن درسه دراسة علمية. فكلام الفرد ليس واقعة اجتماعية، لأنه يصدر عن وعي، وهو نتاج فردي، والفردي يقوم على الاختيار الحر، مما لا يمكن التنبؤ به، لذلك لا يمكن دراسته دراسة علمية.

في حين أن الوقائع الاجتماعية يجب أن تكون عامة تفرض على المجتمع، وليست فردية تتصف بالاختيار الحر.

واللسان البشري مجموع الكلام الفردي وقواعده فهو ليس بواقعة اجتماعية نقية لأنه مؤلف من جانبين: فردي واجتماعي.

أما اللغة فهي عبارة عن العادات التي نتعلمها من المجتمع الكلامي ونتصل بها بالآخرين في المجتمع، فيكون بيننا وبينهم فهم متبادل، فهي وحدها الواقعة الاجتماعية، لأنها عامة مفروضة على الأفراد المتكلمين[1].

ويلاحظ هنا أن نظرة دوركهايم وسوسير إلى اللغة متأثرة بالفلسفة الوضعية التي ترد كل القيم الفكرية إلى الإنسان، ولا ترد منها شيئاً إلى ما وراء الطبيعة وهي تؤمن بالعلم التجريبي، بوصفه مرحلة حديثة في تطور البشرية[2].

ولقد نتج عن التقابل بين اللغة والكلام مجموعة من الظواهر المتعارضة. فالكلام شيء عابر، سريع الزوال وأما اللغة فهي ثابتة ومستقرة إلى حد ما إذا قورنت بالكلام، وعلى الرغم من خضوعها للتطور فهي تسير سيراً بطيئاً، كما أن بعض التغيرات التي تصيب اللغة قد تستغرق قروناً طويلة لتنضج وتستقر.

ثم إن الكلام نشاط متعمد مقصود، بينما اللغة تفرض علينا فرضاً، ويكتسبها الفرد بطريقة سلبية في عهد الطفولة.

---

(1) النحو العربي والدرس الحديث 26ـ 28.

(2) مدخل إلى علم الأسلوب 25.

كما أن اللغة لا يمكن أن تتغير بتغير المزاج الفردي، وأن أي ابتكار أو تجديد لغوي، وهو في الأصل يحدث في كلام فرد أو أفراد ـ لا بد له من موافقة الجماعة اللغوية قبل أن يثبت، وأن يجد طريقه إلى نظام اللغة، وهذا يعني أيضاً أن الكلام فردي في حين أن اللغة اجتماعية فهي نتاج الجماعة وملك لها[1].

ولكن علم اللغة الحديث، حين اعتمد اجتماعية اللغة على المبدأ الذي تزعمه سوسير، وجعل يسجل الاستعمالات اللغوية الجارية غير مكتف بالآثار المكتوبة، واجهته ظاهرة اختلاف الأفراد في استعمال اللغة، ومن هنا نشأت فكرتان، مهمتان في علم الأسلوب:

الفكرة الأولى: التمييز بين اللغة والكلام، وكان سوسير أول من ميز بينهما تمييزاً علمياً دقيقاً، فاللغة عنده نظام متعارف عليه من الرموز التي يتفاهم بها الناس، والكلام صورة اللغة المتحققة في الواقع باستعمال فرد لها في حالة معينة، ولا شك في أن استعمال الفرد يطابق اللغة، ولكنه يختلف عنها في تفصيلاته من فرد إلى فرد، ومن حالة إلى أخرى، فلكل فرد من المتكلمين طريقة في نطق الحروف، وله معجم لغوي متميز، وله طريقة خاصة في بناء الجمل وربطها، ومن هنا انطلق علم الأسلوب الذي يُعنىٰ بالسمات المميزة التي تتخذها اللغة في الاستعمال، هذه السمات هي التي تكون الأسلوب، وهي ترجع إلى استعمال الأفراد للغة.

الفكرة الثانية: إن الاختلافات اللغوية ترجع غالباً إلى اختلاف المواقف، وذلك يتضح في أن لكل فئة من الناس طريقة خاصة في استعمال اللغة، فهناك كلمات تشيع بين النساء ولا تشيع بين الرجال، وهناك طريقة استعمال

(1) دور الكلمة في اللغة 29.

الشباب للغة التي تختلف عن طريقة الشيوخ والأطفال، ثم هناك استعمالات ترتبط بالمهن، فالأطباء مثلاً يتحدثون فيما بينهم بطريقة تختلف عن طريقة القضاة، ولغة التقارير الاقتصادية تختلف عن لغة الشعر وهكذا.

وهناك اختلافات تتبع البيئة الاجتماعية للمتكلمين، فلغة البادية تختلف عن لغة الحضر ثم الاختلافات بحسب المناسبة الاجتماعية، فالحديث بين صديقين يجري بلغة تختلف عن الحديث بين رئيس ومرؤوس.

إن هذه الاختلافات تشترك في تكوين الموقف الذي يراعيه المتكلم في اختياره لطرق التعبير، فيحاول أن يضع مع الدلالة الأصلية لعبارته دلالات أخرى، تتمثل في طريقة النطق واختيار الكلمات والتراكيب وغيرها من الدلالات مما يستميل به السامعين لتوصيل معناه. وأن المتكلم يعتمد غالباً على فطنته وسليقته اللغوية وخبرته الاجتماعية بما يجب أن يقال، وما لا يجب في المواقف المختلفة[1].

من هنا أفاد شارلس بالي فذهب إلى أن اللغة مجموعة من وسائل التعبير التي تتناوب مع الفكرة وأن علم الأسلوب يُعنىٰ بدراسة الوسائل التي تستخدمها اللغة للتعبير عن أفكار معينة[2].

ولم يكن أستاذه سوسير قد اهتم بعلم لغة الكلام كثيراً، ولكن تلميذه طور هذا، فأبدع مصطلح علم الأسلوب. كان سوسير قد صب اهتمامه في النظام الاجتماعي في علم اللغة، أما بالي فقد درس جميع الطرق التي يتحول فيها النظام الاجتماعي في اللغة إلى مادة من النطق البشري الحي.

وتتجلى طريقته في الاهتمام بدراسة المؤثرات والتقنيات المعبرة في اللغة

---

(1) مدخل إلى علم الأسلوب 28 ـ 30.

(2) Linguistics and Style P.14.

اعتماداً على التمييز بين الخصائص اللغوية المنطقية والعاطفية[1].

والأسلوب عنده يتمثل في مجموعة من عناصر اللغة مؤثرة عاطفياً على المستمع أو القارىء. وأن مهمة علم الأسلوب هي البحث عن القيمة التأثيرية لتلك العناصر المنظمة[2]. ولكنه لم يدخل الأدب في دراسته ورفض ذلك متعللاً بأن هناك هوة واسعة لا يمكن عبورها بين استعمال اللغة عند الفرد في ظروف عامة مشتركة مفروضة على جماعة لغوية كاملة، واستعمالها عند شاعر أو روائي أو خطيب، وذلك لأن كلام المتكلم العادي يمكن أن يخضع لقاعدة تقيس عدولاته بحسب التعبير الفردي لسائر المتكلمين الأخرين.

أما الأديب فإنه يقوم باستعمال طوعي وواع للغة أولاً وهو يستعمل اللغة بقصد جمالي من أجل إبداع للجمال بالكلمات كما يفعل الرسام بالألوان والموسيقي بالموسيقى ثانياً[3].

ومن هنا خالفه بعض تلامذته مثل مارسيل كريسو الذي رأى اللغة نشاطاً خلاقاً يمارسه الشخص أكثر مما هي نظام إشارات أو رموز مشتركة في مجتمع معين[4].

ثم رأى العمل الأدبي هو وسيلة اتصال بكل سهولة، وأن كل الجماليات التي يضفيها الكاتب على العمل الأدبي لا تعدو أن تكون وسيلة لضمان اهتمام القارىء بصورة تامة. وأن العمل الأدبي هو ميدان علم الأسلوب بلا منازع، لأن الاختيار فيه أكثر طواعية، وأكثر وعياً[5].

وظهر بعد كتاب بالي بعشر سنوات مذهب آخر سمي بعلم الأسلوب

---

(1) الأسلوب والأسلوبية (هاف) 38.

(2) علم الأسلوب 75.

(3) الأسلوب والأسلوبية (هاف) 39.

(4) Linguistics and Style P.7.

(5) الأسلوب والأسلوبية (هاف) 39 ـ 40.

الجديد، ونسب إلى العالم الألماني ليوسبتزر، ويمكن القول أن أغلب المدارس الحديثة في علم الأسلوب متأثرة بمذهبه الذي يقرر أن هناك علاقة متبادلة بين الخواص الأسلوبية لنص ما والجو النفسي لمؤلفه، وهو تطوير لمقولة العالم الفرنسي بوفون التي تشير إلى أن الأسلوب هو الإنسان[1].

وقد تعددت مذاهب العلماء في علم الأسلوب، واختلفت آراؤهم فيها ونشأت اتجاهات واضحة ينحو كل منها غير ما ينحوه الآخر. ولسنا بصدد عرض تاريخي لها وإنما نكتفي بما قدمناه لرسم صورة لنشأة علم الأسلوب وتطوره.

ويهمنا أن نخلص إلى ثلاث نتائج:

الأولى: إن علم الأسلوب الذي تولى البحث في كل ما يتعلق بالأسلوب، يطلق عليه مصطلح الأسلوبية (Stylistics)، وهو خاص بالأسلوب الأدبي، شاع منذ سنة 1882 بمعنى دراسة الخصائص الأسلوبية[2].

وفسرت الأسلوبية إنها تتألف من (الأسلوب) وهو مصطلح ذو مدلول إنساني ذاتي نسبي، ومن اللاحقة (ية) التي تختص بالدلالة العلمية. فالأسلوبية تقابل علم الأسلوب[3].

وأصبحت جسراً يربط علوم اللسان بثمرات الخلق الفني، فعرفت مبدئياً بأنها علم لساني يُعنىٰ بالبحث عن الأسس الموضوعية لإرساء قواعد دراسة الأسلوب، وعرفت عملياً بأنها علم يُعنىٰ بدراسة الخصائص اللغوية التي تنتقل بالكلام من مجرد وسيلة إبلاغ عادي إلى أداة تأثير فني، ثم عرفت منهجياً بأنها بحث يمكن القارىء من إدراك انتظام خصائص الأسلوب الفني إدراكاً نقدياً مع

---

(1) معجم المصطلحات العربية 141.

(2) The Shorter Oxford English Dictionary P. 2053.

(3) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 33.

الوعي بما تحققه تلك الخصائص من غايات وظيفية[1].

الثانية : إن أهم مبدأ يعتمده علم الأسلوب أو الأسلوبية هو ثنائية اللغة والكلام التي أحكم سوسير استغلالها استغلالاً علمياً، وتتمثل في تحليل الظاهرة اللسانية إلى اللغة (Laugue) والكلام (parole)، وقد اعتمد عليها العلماء بعد سوسير بمصطلحات أخر مثل اللغة والخطاب، والجهاز والنص، وطاقة القوة وطاقة الفعل، والنمط والرسالة[2].

الثالثة : إن أية نظرية في الأسلوب تقوم على أساس فرضية منهجية، قوامها أن المدلول الواحد يمكن التعبير عنه بدوال مختلفة، وهو ما يؤول إلى القول بتعدد الأشكال التعبيرية على الرغم من وحدة الصورة الذهنية[3]. وتتميز هذه الأشكال بالمقارنة بين نمط معياري وأسلوب معدول عنه، وتكاد الاتجاهات الأسلوبية التي تعتمد النص أساساً في تعريف الأسلوب تنطلق من مفهوم العدول[4].

تعريفات الأسلوب:

لا شك في أن تحديد الأسلوب تحديداً مانعاً جامعاً ضرب من الاستحالة في العصر الحديث. وهذا الأمر طبيعي في عصر مليء بالتباين والاختلاف في أصول الثقافة وبالتفرع والتشعب في أصل الثقافة الواحدة.

فلدينا تعريفات قديمة تنحدر من عصر أرسطو وحديثة كما وجدنا عند بوفون وأخرى ذهب إليها غوته الألماني حين جعل الأسلوب مبدأ سامياً وفعالاً

(1) قراءات 130.
(2) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 38.
(3) قراءات 130.
(4) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 97.

من الإنشاء يخوض فيه الكاتب لكي يكشف عن الشكل الداخلي لموضوعه[1]. مما يشكل ذلك كله عقبة في طريق تحديد الأسلوب، وهذا يفسر ما يجعل المؤلفين في الأسلوب يقدمون لكتبهم ببحث في غموض المصطلح[2]. حتى تطرف بعضهم فزعم أنه يمكن من استعراض مشكلات تعريف الأسلوب والاعتراضات الموجهة إلى كل منها، استخلاص نتيجة مريحة تحل الإشكال، وهي أنه لا وجود للأسلوب[3].

فليس هناك تعريف واحد للأسلوب، يقرر مفهوماً مقنعاً، ولا نظرية يجمع عليها الدارسون في تناوله.

ولكن الاختلاف لا يؤدي إلى التشكيك بوجود الأسلوب، وأن شأن الاختلاف في أمر الأسلوب كشأن الجملة في علم اللغة مثلاً فعلى الرغم من استخدام علم اللغة مقولة الجملة إلا أن العلماء لم يتفقوا على تحديدها، فضلاً عن أن الاختلاف آت من اختلاف المناهج في بحث الأسلوب، وهي مناهج تراكمية لا تبادلية، أي أن اللاحق منها لا يلغي السابق تماماً[4].

إلا أننا يمكن أن نتبين مفهوم الأسلوب من ميدان البحث الأسلوبي نفسه، وذلك من خلال مقولة تذهب إلى أن الكلمة السحرية في بيت شعر قد تكون خاملة تماماً في عبارة أخرى، وأن التركيب العادي في سياق من السياقات قد يكون له تأثير فعال في سياق آخر. فدراسة الأسلوب تهتم بمثل هذه الظواهر مهما كانت نظريتنا في الجانب النفسي من العملية الخلاقة[5]. وقد نظر الأسلوبيون إلى هذه المقولة نظرات مختلفة نشأت عنها تعريفات للأسلوب منها:

---

(1) Linguistics and Style P.11.

(2) The Problem Of Style P.3.

(3) علم الأسلوب 73.

(4) نفسه 71، 73.

(5) الأسلوب والأسلوبية (هاف) 26.

1 ـ ذهب فريق منهم إلى أن اللغة، أية لغة، مؤلفة من قائمة هائلة من الإمكانات المتاحة للتعبير بها عن المعنى، والأسلوب اختيار يقوم به المنشىء لمسات لغوية خاصة لكي يعبر بها عما يريد، ومن مجموعة الاختيارات يتشكل أسلوب المنشىء فيتميز به من غيره[1]. وهذا مفهوم حديث للأسلوب يستخدم في الإشارة إلى اختيار الأنماط اللغوية وترتيبها[2]. فلا يعد اختيار الموضوع بالمعنى الواسع كالقرار على الكتابة عن حرب طروادة أو صيد الحيتان أو الطفولة في الريف اختياراً أسلوبياً بل الاختيار الأسلوبي اختيار أفضل السبل الكلامية للتعبير عن الموضوع المقرر أو هو الاختيار بين المعاني المتنوعة أو بين فروق المعاني التي تتجمع حول موضوع معين، ومهما تكن وجهة النظر التي نتبناها فإننا سوف نناقش التناسق اللفظي[3].

فليس كل اختيار يقوم به المنشىء ينبغي أن يكون أسلوبياً بالضرورة، إنما الاختيار نوعان:

الأول : محكوم بالموقف والمقام كإيثار عبارة على أخرى لأنها تطابق الحقيقة في رأيه[4]، من ذلك إخفاق بعض الشعراء في اختيار مطالع قصائدهم، وليس لهذا أمثلة في القرآن الكريم.

الثاني : تتحكم فيه مقتضيات التعبير الخالصة كالتقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ﴾ [البقرة: 124] وقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 4] أو كالعدول عن ضمير إلى ضمير آخر كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: 9].

---

(1) الأسلوب (مصلوح) 23.

(2) Linguistics and Style P.15.

(3) الأسلوب والأسلوبية (هاف) 24.

(4) العمدة 1: 222.

إن مفهوم الأسلوب عندما يكون اختياراً لا ينصرف إلا إلى النوع الثاني[1].

2 ـ وذهب فريق آخر إلى الاهتمام بما يتولد عن النص من أثر في متلقيه فأقام تعريفه للأسلوب على تجلية هذه الخاصية فيه، وعندهم أن الكلام يعبر والأسلوب يبرز[2] قال ميشيل ريفاتير: «يفهم من الأسلوب الأدبي كل شكل مكتوب فردي ذي قصد أدبي». وهو لا يريد بقوله: ذي قصد أدبي ما أراد المؤلف أن يقوله ولا يهدف إلى التمييز بين الأدب الجيد والرديء، ولكنه يعني أن بعض خواص النص المحدد تدل على أنه عمل فني وليس مجرد تعاقب كلمات.

فالمفهوم من الأسلوب كل إبراز وتأكيد في التعبير أو العاطفة أو الخيال فضلاً عن المعلومات التي تنقلها البنية اللغوية، أو هو البروز الذي تعرضه بعض لحظات تعاقب الكلمات في الجمل على انتباه القارىء بشكل لا يمكن حذفه دون تشويه النص، ولا يمكن فهمه إلا على أنه دال على شكل أدبي أو شخصية مؤلف[3].

ويمكننا التمثيل لمفهوم الأسلوب على أنه أثر في المتلقي بما أثاره القرآن الكريم في نفوس الناس من الروعة التي تلحق قلوب سامعيه ومن الهيبة التي تعتريهم عند تلاوته سواء المؤمنون به والمكذبون، وهو ما كان وجهاً من وجوه إعجازه[4].

3 ـ وذهب آخرون إلى اعتماد المقارنة في تعريف الأسلوب، وهؤلاء يرون أن الأسلوب في العدول من نمط معياري من القول إلى نمط آخر، مع تماثل

(1) الأسلوب (مصلوح) 23 ـ 26.
(2) نفسه 26.
(3) علم الأسلوب 84، 85.
(4) معترك الأقران 1: 242.

السياق في كل منهما[1]. فلدراسة أسلوب زهير بن أبي سلمى أو أسلوب المتنبي مثلاً علينا أولاً أن ندرس اللغة القياسية (المعيارية) المستعملة في عصر كل منهما، ثم نقارن بها أسلوب زهير أو أسلوب المتنبي، وهي مهمة صعبة، بل تكاد تكون مستحيلة لبعد العهد بيننا وبين هذين الشاعرين، وأن هذه المهمة تختلف عن دراسة شعر زهير أو غيره دراسة لغوية فحسب، لذا لا يقوم بالدراسة الأسلوبية إلا ناقد أسلوبي يركز همه في تمييز النص الأدبي من أي نص لغوي آخر، ومن أي نص أدبي آخر[2].

ومن الناحية العملية يرى الأسلوبيون أنه كلما تصرف مستعمل اللغة في دلالة الألفاظ، أو أشكال التركيب بما يخرج عن المألوف في ذلك، انتقل كلامه من السمة الإخبارية إلى السمة الإنشائية، فأن تقول: كذبت القوم، وقتلت الجماعة، فإنك لا تعمد إلى أي خاصية أسلوبية، أما إذا قرأنا قوله تعالى: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: 87] نجد أنه يحوي عدولاً عن النمط التركيبي المألوف بتقديم المفعول به أولاً واختزال الضمير العائد عليه ثانياً أي فريقاً كذبتموه.

وكذلك قول الشاعر:

والعين تختلس السماع

فالمألوف أن تسترق حاسة البصر النظر، وفي العدول إلى السماع سمة أسلوبية، فضلاً عن السمة المتآتية من إسناد فعل الاختلاس إلى جارحة العين وهو مجاز عقلي[3].

---

(1) الأسلوب (مصلوح) 27.
(2) مدخل إلى علم الأسلوب 36.
(3) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 163ـ 164.

4 ـ ذهب آخرون إلى وجود تعبير محايد لا يتسم بأية سمة أسلوبية، فيكون الأسلوب إضافة إلى ذلك التعبير تنحو به منحى خاصاً موافقاً للسياق، ثم يقوم البحث الأسلوبي على تجريد العبارة من سماتها الأسلوبية للوصل إلى الجوهر المحايد، فالبحث يسير في اتجاه معاكس لاتجاه منشىء النص[1] ومن الذين ذهبوا إلى هذا (دي كوينس) الذي قال: «إن الأسلوب يتسامى إلى درجة الفنون الجميلة وأنه قادر على إفراز متعة ذكية خاصة بمعزل عن الاهتمام بالموضوع مؤكداً أن للأسلوب قيمة مستقلة بمعزل عن المحتوى»[2] فالأسلوب هنا قشرة تلف لباً من الفكر أو من التعبير الموجود من قبل أو زينة تضاف إلى النواة الأساسية للقول، ومن الممكن ـ إذاً ـ تصور تعبيرات محايدة لا أسلوب لها، ومن هنا يرتبط مفهوم الأسلوب بالأعمال البليغة فحسب، فهي التي تتميز به[3].

ويمكن أن نمثل ـ هنا ـ بتعريف علم البديع في بلاغتنا العربية، فلقد عدَّ البديع مما يورث الكلام حسناً وقبولاً بعد رعاية تطبيق الكلام على مقتضى الحال وفصاحته[4] وبعبارة أخرى يمكننا أن نفصل المحسنات اللفظية والمعنوية عن المعنى العام المجرد، ثم إن هذه المحسنات لا تضاف إلا إلى النصوص الفنية.

وقد عدت ألوان المجاز والصور البلاغية من قبيل هذه المحسنات في كثير من الأحيان وظل هذا المفهوم للأسلوب سائداً خلال العصور التي ازدهرت فيها البلاغة التقليدية في أوروبا[5].

---

(1) الأسلوب (مصلوح) 28.

(2) Linguistics and Style P.13.

(3) علم الأسلوب 76.

(4) الإيضاح 1: 11.

(5) علم الأسلوب 89.

5 ـ وذهب آخرون إلى أن كل سمة لغوية تضمن قيمة أسلوبية معينة، وأن السمة اللغوية تستمد قيمتها الأسلوبية من بيئة النص أو الموقف الذي قيل الأسلوب فيه. فالأسلوب هو أن يتضمن التعبير قيمة قابلة للتغير بتغير البيئة والموقف. ويتخذ التحليل الأسلوبي عند أصحاب هذه النظرة شكل دراسة العلاقات بين الوحدات اللغوية وبيئتها وسياقها[1].

ويعود تاريخ هذا المفهوم إلى دراسات دي سوسير (1857 ـ 1913) التي كانت فتحاً جديداً في علم اللغة الحديث في أوروبا. إذ ذهب دي سوسير إلى دراسة اللغة على أنها بناء متكامل في مدة محددة من الزمن، ثم دراسة التطورات الجزئية التي تطرأ على بعض ظواهرها، فتؤدي إلى تغير بعض القواعد أو المفردات.

ولكون البحث في هذه المتغيرات، لا يدخل دائرة علم النحو، الذي يقتصر بحثه على اللغة بوصفها نظاماً اجتماعياً شاملاً، خارجاً عن خصوصيات الفرد والاستعمال فقد قامت الحاجة إلى علم جديد يشغل هذا الفراغ فكان علم الأسلوب.

ثم إن الاختلافات الفردية في استعمال اللغة ترجع إلى اختلاف الموقف بحسب جنس المتكلم وعمره ومهنته وبيئته ومقام الحديث، فالمتكلم، عندما يريد إيصال معنى إلى شخص آخر، عليه أن يتخير طريقة مناسبة للتعبير في الموقف المعين، معنى هذا أن عليه أن يدخل في الدلالة الأصلية للعبارة دلالات أخر كطريقة النطق واختيار الكلمات والتراكيب. وعلى هذا يحدد علماء الأسلوب الخصائص المميزة لكل نوع من أنواع الاستعمالات اللغوية، ويربطونها بدلالاتها التي تتجاوز المعنى المجرد[2].

---

(1) الأسلوب (مصلوح) 29.

(2) مدخل إلى علم الأسلوب 26، 27، 31.

ومن هؤلاء شارلس بالي الذي رأى أن مهمة اللغة ليست مقصورة على الناحية الفكرية وحدها، بل تعمل اللغة على نقل الإحساس والعاطفة، وإذا كان الإنسان هو صاحب اللغة، فإنه لا بد أن تعبر اللغة عن كل ما في هذا الإنسان من فكر وعاطفة، أو أن تنقل الجانب المنطقي والجانب الانفعالي منه[1].

والملاحظ أن التعريفات السالفة تقوم على قاسم مشترك بينها وهو أن الأسلوب استعمال خاص للغة، يعتمد على استخدام عدد من الإمكانات والاحتمالات المتاحة والتأكيد عليها، في مقابل إمكانات واحتمالات أخرى. وأن الوسيلة الأساسية لتمييز الأسلوب في ذلك هي المقارنة سواء أكانت صريحة أم ضمنية[2].

وأن فريقاً من الدارسين اهتموا بدراسة العلاقة بين النص ومؤلفه فراحوا يلتمسون مفاتيح الأسلوب في شخصية المؤلف، وانعكاسها في اختياراته، ومن ثم رأوا أن الأسلوب اختيار.

ومنهم من عني بدراسة العلاقة بين النص وأثره في المتلقي فكان الأسلوب عندهم في ردود الأفعال والاستجابات التي يبديها القارىء أو السامع أمام المنبهات الأسلوبية الكامنة في النص. ومن هنا رأوا أن الأسلوب قوة ضاغطة على حساسية المتلقي ومنهم من عزل المؤلف والمتلقي عن دراسته، وركز اهتمامه في النص، فوصفه وصفاً لغوياً فذهب إلى أن الأسلوب عدول عن نمط معياري أو إضافة إلى تعبير محايد أو خواص مضمنة في السمات اللغوية[3].

وأن أي تعريف لا بد أن يعتمد ثلاث ركائز، يقوم عليها، وقد يعنى بإحداها أو بالثلاث مجتمعة:

---

(1) البلاغة والأسلوبية 119ـ 120.

(2) الأسلوب (مصلوح) 33.

(3) الأسلوب (مصلوح) 29ـ 30.

الأولى : المتكلم، وقد يعبرون عنه بالمنشىء أو المؤلف أو المخاطب.

الثانية : السامع أو المتلقي أو القارىء أو المخاطب.

الثالثة : الكلام أو النص أو الإنشاء أو الخطاب.

ولا نرى فرقاً بين المصطلحات المستعملة في هذا المجال، وإن كانت بينها فروق في مجالات أخرى. ويبدو أن هذا التنظير الثلاثي كان منذ وجد تفكير لغوي في تاريخ البشرية[1].

مفهوم الأسلوب عند الباحثين العرب المعاصرين:

إن مفهوم الأسلوب عند هؤلاء متأثر بطبيعة الثقافة التي تلقوها، فمن الذين تابعوا التراث العربي في مفهوم الأسلوب الشيخ محمد عبده الذي ردد ما ذكره العلماء القدماء من أن إعجاز القرآن بأسلوبه ونظمه، فكان أسلوب القرآن مخالفاً لما استنبطه البلغاء من كلام العرب في مطالعه وفواصله ومقاطعه[2].

ومن هؤلاء من اعتمد على بحث ابن خلدون في الأسلوب مثل محمد عبد اللّه دراز، فذهب إلى أن مثل صنعة البيان كمثل صنعة البنيان، فالمهندسون البنائون لا يخلقون مادة بناء لم تكن في الأرض، ولا يخرجون في صنعتهم عن قواعدها العامة، ولا يعدو ما يصنعونه أن يكون جدراً مرفوعة وسقفاً موضوعة وأبواباً مشرعة، ولكنهم تتفاضل صناعاتهم وراء ذلك، كذلك ترى أهل اللغة الواحدة يؤدون الغرض الواحد على طرائق شتى، يتفاوت حظها في الحسن والقبول، وما من كلمة من كلامهم، ولا وضع من أوضاعهم بخارج عن مواد اللغة وقواعدها في الجملة، ولكنه حسن الاختيار في تلك المواد والأوضاع.

---

(1) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 61.

(2) تفسير القرآن الكريم 1: 198.

وعن جملة الملاحظات التي يلاحظها القائل في قوله، تتولد صورة خاصة، مثلها في هذه المركبات المعنوية مثل المزاج في تلك المركبات العنصرية المادية.

وهذا المزاج هو الذي نسميه بالأسلوب أو الطريقة، وعلى حسبه يقع التفاوت في درجات الكلام(1).

فالأسلوب عنده ليس في الكلمات المفردة ولا في قواعد التركيب، أو هو لا يكون بعلم اللغة والنحو والبيان والعروض، كما قال ابن خلدون، إنما هو في المزاج (القالب أو المنوال) الذي يتولد عن جملة الملاحظات التي يلاحظها القائل في قوله: وفي هذا المزاج يتفاضل الكلام في درجات الحسن والقبول.

واعتمد ـ كذلك ـ الشيخ حسين المرصفي على ما قاله ابن خلدون واتفق معه في أن الأسلوب لا يكفي في تحصيله أن تتوفر فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق بل يحتاج فيه إلى تلطف في العبارة، ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصت العرب بها في استعمالها(2).

وهو يقوم على أساس ملكة تتكون من الاطلاع على شعر السابقين ونثرهم، ويعتمد على الذوق الخاص بالمنشىء(3).

وقد يخالف ابن خلدون في بعض المواضع التي تحتمل التأويل، أو قد يمثل بشاعر حديث، إلا أن مفهوم الأسلوب عنده لا يخرج عن ذلك الذي اختطه ابن خلدون(4).

---

(1) النبأ العظيم 82، 84.

(2) الوسيلة الأدبية 2: 465 ومقدمة ابن خلدون 4: 1289.

(3) الوسيلة الأدبية 472ـ 473.

(4) البلاغة والأسلوبية 74.

وأفرد الأستاذ أحمد الشايب كتاباً خاصاً للأسلوب، يقتضي وقفة، نبين فيها جهوده في تعريف الأسلوب.

أشار الأستاذ الشايب إلى أن الناس إذا سمعوا كلمة الأسلوب، فهموا منها العنصر اللفظي الذي يتألف من الكلمات فالجمل والعبارات، وهذا فهم غير دقيق لأن الصورة اللفظية ترجع في نظامها إلى نظام معنوي، انتظم في نفس الكاتب أو المتكلم، فكان بذلك أسلوباً معنوياً ثم تكونت الصورة اللفظية على منواله، ومعنى هذا أن الأسلوب معان مرتبة قبل أن يكون ألفاظاً منسقة.

وأورد دلالة أخرى لكلمة أسلوب حين تستعمل في بيئة معينة، فهي حين يستعملها العلماء تدل على منهج في البحث. أما عند الأدباء فهي في الفن الأدبي قصص أو جدل وفي العنصر اللفظي سهولة أو تعقيد. ويتخذها الموسيقيون دليلاً على طرق التلحين، في حين هي عند الرسامين دليل على طريقة تأليف الألوان.

فأصبحت كلمة الأسلوب ترادف كلمة الشخصية في المعنى.

ثم استعان بلسان العرب لتوضيح معناها، وقسم دلالات اللفظة فيه على قسم حسي وقسم معنوي. وقال: «إن هذه المعاني كلها تنتهي بنا عند فكرة ملائمة في الأدب، وهي أن الأسلوب فن من الكلام يكون قصصاً أو حواراً، تشبيهاً أو مجازاً أو كناية. . . فإذا صح هذا الاستنتاج كان للأسلوب معنى أوسع إذ يتجاوز هذا العنصر اللفظي، فيشمل الفن الأدبي الذي يتخذه الأديب وسيلة للإقناع أو التأثير».

ونقل تعريف ابن خلدون للأسلوب، واستنتج أربعة قوانين، وذكر أن الذي يعنينا هنا أن الأسلوب منذ القدم، كان يلحظ في معناه ناحية شكلية خاصة هي الأداء أو طريقة التعبير التي يسلكها الأديب لتصوير ما في نفسه أو لنقله إلى سواه بهذه العبارات اللغوية، وما يزال هذا تعريف الأسلوب إلى

اليوم، فهو طريقة الكتابة أو طريقة الإنشاء، أو طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير أو الضرب من النظم والطريقة فيه، هذا تعريف الأسلوب الأدبي بمعناه العام.

ثم عاد إلى الأسلوب الأدبي ورأى أن الأسلوب هو طريقة التفكير والتصوير والتعبير، وأن هذا التعريف يتناول عناصر الأسلوب كلها ويقوم على أساس الصلة بينها، وإن كان العنصر اللفظي مظهر الفكر والصورة، لأنه الجانب الحسي لهما زيادة عما يتوافر له من جمال خاص.

وعاد مرة أخرى إلى التعريف وقد غم الأمر على بعض الدارسين وقال: «إن تعريف الأسلوب ينصب بداهة على هذا العنصر اللفظي، فهو الصورة اللفظية التي يعبر بها عن المعاني أو نظم الكلام وتأليفه لأداء الأفكار وعرض الخيال أو هو العبارات اللفظية المنسقة لأداء المعاني، مع ملاحظة أمرين:

أولهما : وحدة النص الأدبي الذي لايمكن الفصل بين عناصره.

وثانيهما : أن الفرق بين الأسلوب العلمي والأدبي مثلاً لا يمكن إلا بملاحظة ما وراء اللفظ من فكرة أو عاطفة أو خيال، لذلك كان هناك فرق بين تعريف الأسلوب وتحليله وتقسيمه»(1).

وإنما عرضنا الفصل الذي عقده لتعريف الأسلوب، لنعثر على تعريف للأسلوب فلم نجده إذ عرفه ثماني مرات أو أكثر، ولما يستقر على واحد منها.

ونظن أن مرجع تردده في تحديد الأسلوب يعود إلى جملة أمور، منها أنه بنى كتابه على تجديد البحث البلاغي العربي فأدخله هذا مدخلاً شائكاً.

إذ ضم علم البلاغة في بابين من كتابه: الأول باب الأسلوب وابتغى منه

(1) الأسلوب للشايب 40ـ 46.

دراسة الحروف والكلمات والجمل والصور والفقرات والعبارات والثاني تدرس فيه الفنون الأدبية كالشعر والنثر وغيرهما من الفنون التي زخرت بها الأداب العالمية.

ووجد أن نصف البلاغة النظرية مفقود في اللغة العربية، وأن شطراً من الأسلوب قد درس تحت عنوان المعاني والبيان والبديع[1].

لم يلق المنهج الذي اختطه لدراسة البلاغة العربية قبولاً، وبقيت دعوته مجرد عنوانات كبيرة وأبواب متعددة وفصول كثيرة، وأما الدراسة التي قدمها فلم تف بما يحقق غايته بل جاءت مقتضبة، لم تتسع لها صفحات الكتاب القليلة[2]، ولم نجد صداها في البحث البلاغي الجديد.

والسبب هو أن الشايب أراد التجديد بخلط البلاغة العربية ذات الأصول العريقة الضاربة في التراث العربي بالأسلوبية الغربية التي نشأت في العصر الحديث مواكبة لحركة التجديد في علم اللغة.

ثم إن الأسلوب ليس له تعريف واحد، كما سلف في عرضه عند الغربيين، فمنهم من نظر إلى المتكلم، فعرفه بما يختلف عن نظر إلى المتلقي، وهذا يختلف تعريفه عمن نظر إلى النص.

وربما فات الأستاذ هذا الأساس في التعريف، لأن الدراسات الأسلوبية لم تنضج في عصره بالشكل الذي وصلت إلينا عليه الآن، وهذا لا يبخسه حقه في السبق والريادة.

أما الدكتور أحمد حسن الزيات فقد أخذ على كتب البلاغة العربية «إنها لم تعن إلا بالجمل وما يعرض لها في علم المعاني، وإلا بالصور وما يتنوع منها في علم البيان، أما الأسلوب من حيث هو فكرة وصورة معاً فقد سكتت عنه

(1) نفسه 37، 39.

(2) البيان العربي 412.

سكوت الجاهل به، وكان الظن بمن خلفوا عبد القاهر وأبا هلال وابن الأثير أن يفطنوا إليه، بعد ما دلوهم عليه، فالأسلوب ـ إذاً ـ هو فكرة وصورة معاً.

وهو طريقة الكاتب أو الشاعر، الخاصة في اختيار الألفاظ، وتأليف الكلام[1].

وربط بينه وبين الفن الذي يعالجه الأديب ثم بينه وبين عبقرية الأمة فرأى أن هناك صفات مشتركة في آحاد الأمة، تتلاقى وتتجمع فتنطبع في لغتها، فتكون طرازاً عاماً في كل أسلوب.

وهو يريد بهذا ما تتصف به اللغات من مدينة أهلها، وشاعريتهم ورقتهم كاللغة العربية التي طبعها أهلها منذ القدم على موسقة الألفاظ، وتنويع المعاني بصور البيان وتفويف الجمل بألوان البديع[2].

ونجد عند الزيات ما وجدنا عند الشايب من تعريفات كثيرة، لم يبق على واحد منها إلا ليمر منه إلى الآخر.

والحق أنه أراد الدفاع عن البلاغة، فاتخذ من الأسلوب عدته وأسلحته في الدفاع، ووقف موقفاً وسطاً بين التمسك بالقديم وقبول الجديد، بحيث لا ينغلق أمام ما قرأه في النقد الغربي، ولا يهمل ما تشربه من التراث البلاغي القديم[3].

وميزت بشرى موسى صالح بين التعبير والأسلوب من الزاوية التفردية، لكي تصل إلى مفهوم الأسلوب، فكان التعبير وسيلة التفاهم الإنساني، وطريقة عرض الأفكار، وتلبية الحاجات فهو ملك للجميع... وهو ممكن في التعليم، وميسر في الإحاطة... أما الأسلوب فهو ملك خاص لا يباع ولا

(1) دفاع عن البلاغة 68.
(2) نفسه 73.
(3) البلاغة والأسلوبية 85.

يعلم، يختص بملكيته المبدعون أصحاب الأساليب الخلاقة، فالأسلوب يعني الخلق والإنشاء والإبداع[1].

ونرى أنها أفادت كثيراً من تفريق سوسير بين اللغة والكلام من مفهوم الأسلوب الذي ذهبت إليه.

وعادت ثانية لتميز بين الأسلوب والأسلوبية أو علم الأسلوب، ورأت الفرق بينهما كالفرق بين التعبير والأسلوب، ووجدت صعوبة منشؤها التمييز بين ما هو عام وخاص في الأسلوب ذاته، وخلط الباحثين الغربيين والشرقيين بين المصطلحين[2].

وانتهت إلى أن «الأسلوبية هي علم التعبير، ولهذا العلم أصوله وقواعده ومناهجه أما الأسلوب فهو الموهبة الفطرية الخاصة التي تشكل الأصل الإبداعي في التفرد، وتتزود هذه الموهبة من عناصر العلم، وتشذ بها أصوله، ولكن لا تخلقها فهي لا تكتسب ولا تعلم، ويستعين صاحبها بعوامل التعبير المساعدة من أجل صقلها وتنميتها»[3].

والحق أن الأسلوب كالسعادة، لا يكاد يخطئها أحد إذا صادفها في إنسان سعيد، ولا يحجم أحد عن وصفها وتمييز خصائصها بحسب رأيه فيها، وقلما اتفق اثنان على تحديد طبيعتها ومقوماتها، فنحن إذ نقرأ لكاتب ذي أسلوب متميز، لا نتردد لحظة في إدراك تميزه، لكن من ذا يستطيع أن يقطع بماهية الخصائص التي إذا توافرت في حديث أو في كتابة جعلتها ذات أسلوب متميز، وإذا امتنعت امتنع[4].

---

(1) الأسلوب وتطوره في النقد 6.

(2) نفسه 8.

(3) نفسه 9.

(4) في فلسفة النقد 91.

الفصل الثاني :

دعائم البلاغة العربية

استقرت البلاغة العربية على أنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، فهي صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب[1]، وذلك بعد أن صبت فيها جهود العلماء كعبد القاهر الجرجاني (471هـ) وفخر الدين الرازي (606هـ) والسكاكي (626هـ) والقزويني (739هـ) وسائر الدائرين في فلك تلخيصه.

وقد سبقت جهود هؤلاء دراسات مختلفة، أسهمت في إنضاج البحث البلاغي العربي، ولا أوضح من أثر الدراسات القرآنية في ذلك، إذ كان المفسرون، والأصوليون يضعون بين يدي بحوثهم مقدمة في البلاغة، تساعد على فهم مرامي القرآن، واستنباط الأحكام الشرعية منه. وشارك، كذلك، الكتاب والشعراء والفلاسفة وغيرهم[2]، في رفد البلاغة بملاحظات، وآراء تجمعت، وتراكمت، لتشيد صرحاً متيناً لعلم البلاغة، وهكذا تداولته الأيدي بالبحث والدرس، حتى وصل إلينا على منهج محدد، ومسلك واضح.

البلاغة والأسلوب والمعنى:

إن تدقيق النظر في بناء البلاغة المنهجي، وترابط علومها يفضي إلى أنها

(1) الإيضاح 1: 9ـ 10 والمثل السائر 1: 118.

(2) مناهج بلاغية 8ـ 9.

قامت على أساس العلاقة بين الأسلوب والمعنى[1].

فالتعريف الذي أوردنا يعني أن هناك معنى يريد متكلم أن يعبر عنه، ويوصله إلى السامعين، فتأتي البلاغة لتعلمه كيفية التعبير عن المعنى بكلام فصيح يلائم أحوال السامعين.

البلاغة ـ إذن ـ مطابقة بين أسلوب المتكلم والمعنى المراد الإفصاح عنه. وتظل العلاقة بين الأسلوب والمعنى قائمة قياماً ثابتاً في كل علم من علوم البلاغة وإن اختلف اتجاه تلك العلاقة باختلاف طبيعة العلم.

فعلم المعاني ـ وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال[2] ـ اتجه نحو دراسة الخصائص الأسلوبية المطابقة لحال السامع، مثل التقديم والتأخير والذكر والحذف والتنكير والتعريف وغير هذا، مما يعود إلى إيصال المعنى موافقاً للسياق الذي أوجبه، قال القزويني: ومقتضى الحال مختلف، فإن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف... وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي... وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدم مطابقته له[3].

وفي علم البيان تظل العلاقة بين الأسلوب والمعنى شاخصة أيضاً فهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه[4]. فهنا معنى وطرق تؤدي إليه، مختلفة فيما بينها في وضوح الدلالة على المعنى، كطريق المجاز والاستعارة والكناية مما أدخلوه في الدلالة العقلية التي تتجاوز دلالة اللفظ الأصلية.

---

(1) الأصول 317.
(2) الإيضاح 1: 12.
(3) نفسه 1: 9.
(4) نفسه 2: 212.

أما علم البديع ففيه العلاقة بين الأسلوب والمعنى من جهة التحسين، تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة، وللتحسين وجوه، منها ما يرجع إلى المعنى، ومنها ما يرجع إلى اللفظ[1].

وأن تدقيق النظر ثانية في طبيعة الأساس يفضي بنا إلى إيضاح الفكرة التي بنيت على وفقها العلاقة بين الأسلوب والمعنى.

وهذا يرجعنا إلى بدايات نشأة البلاغة وما دار في بيئة الدراسات القرآنية تلك البيئة التي تولى أبناؤها فهم مقاصد الرسالة الدينية فضلاً عن الرد على طعون الملحدين والمنافقين في أسلوب القرآن الكريم من جهة، والاجتهاد في تفسير بعض الآيات من جهة أخرى.

وكانت الحصيلة من ذلك كله غنى الدراسة القرآنية وانعكاس ذلك على البحث البلاغي في القرآن الكريم.

ويمكن أن نبين شيئاً من هذا في الآيات التي تصف الله سبحانه بصفات حسية مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]، وقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] وقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64]. ثم وردت آيات تنفي عن الله سبحانه تلك الصفات كقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11].

هذه الآيات التي تتعلق بصفات الله تعالى وأمثالها مما يتعلق بالقضاء والقدر وأفعال العباد، أثارت نقاشاً بين المسلمين وفتحت أذهانهم للوصول إلى فهم واضح لمقاصدها ولا سيما بعد وفاة الرسول ﷺ[2].

وإننا لنجد ثنائية المعنى والأسلوب مترددة في آفاق البحث البلاغي،

---

(1) نفسه 2: 334.

(2) المجاز في البلاغة العربية: 24.

متوزعة في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع. ولعلها تتجسد واضحة في ثلاث قضايا، تشكل الدعائم التي أقيمت عليها فكرة البلاغة الأساسية وهي:

1 ـ الخبر والإنشاء:

البحث في الخبر والإنشاء قديم في التراث العربي الإسلامي، ولعل بواكيره نمت في ظل القرآن الكريم، فقد أورد ابن فارس (395هـ) ثلاثة تعريفات للخبر الأول عند أهل العلم، ونحسبه يريد أهل الفقه على ما هو مشهور من معنى المصطلح فهم الفقهاء من علماء الشريعة، والثاني عند أهل اللغة، والثالث عند أهل النظر وهم المتكلمون[1].

فيتبين شيوع هذا النوع من البحث في بيئات مختلفة من ثقافة العرب المسلمين. ولكن واحدة من تلك البيئات أفادت من البحث وترددت عندها آراء في الخبر، كان منها أبو هذيل العلاف (226هـ) الذي جعل كلام الله سبحانه قسمين، الثاني منها هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار[2]. والنظّام الذي له رأي في صدق الخبر وكذبه والجاحظ كذلك[3]. ويجدر بنا التعرف على الخبر والإنشاء وما يراد من كل منهما عند إطلاقه، لكي نتبين الخيط الموصل بين قضية خلق القرآن أو قدمه من جهة والأساس الثنائي القائم على العلاقة بين المعنى والأسلوب في علم البلاغة من جهة ثانية. فالخبر لغة العلم والنبأ[4]. وهو عند أهل العلم معنى من معاني الكلام العشرة التي هي خبر واستخبار وأمر ونهي ودعاء وطلب وتحضيض وتمن وتعجب، وعند أهل النظر، ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه، وهو إفادة المخاطب أمراً في ماض من

---

(1) الصاحبي 179.

(2) الملل والنحل 1: 51 ومنهج الزمخشري 113.

(3) الإيضاح 1: 14 وعلم المعاني.

(4) لسان العرب (خبر).

الزمان أو مستقبل أو دائم، نحو: قام زيد وقائم زيد، ثم يكون واجباً وجائزاً وممتنعاً، فالواجب قولنا: النار محرقة، والجائز قواماً: لقي زيد عمراً، والممتنع قولنا: حملت الجبل[1].

ولا يتبين المراد من الخبر في هذه التعريفات، فهو العلم والنبأ مرة، وهو معنى من معاني الكلام مرة أخرى، وهو ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه مرة ثالثة. أفيكون الخبر في هذه المعاني كلها؟

ابن فارس يضع يدنا على المراد منه إذ يقول: «من العلوم الجليلة التي خصت بها العرب، الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت ولا تعجب من استفهام[2].

فالخبر ـ إذن ـ هو أصل الكلام، ولكن كيف يكون أصلاً للكلام مع التعريفات الماضية؟.

تتبين الإجابة عن هذا التساؤل عند عبد القاهر الجرجاني إذ قال: «إعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تتصور إلا فيما بين شيئين، والأصل والأول هو الخبر... ولا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه... وهذا يوجب أن لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم كقولنا: خرج زيد، أو اسم واسم كقولنا: زيد منطلق، فليس في الدنيا خبر يعرف من غير هذا السبيل... وهو يحتاج من بعد هذين إلى ثالث، وهو مخبرٌ يصدر عنه، ويحصل من جهته، فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صدقاً وبالكذب إن كان كذباً... وجملة الأمر أن الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكرة ويناجي بها قلبه... وتوصف بأنها مقاصد وأغراض، وأعظمها شأناً

(1) الصاحبي 179.
(2) نفسه 77.

الخبر، فهو الذي يتصور بالصور الكثيرة، وتقع فيه الصناعات العجيبة، وفيه يكون ـ في الأمر الأعم ـ المزايا التي بها يقع التفاضل في الفصاحة»[1].

وهذا النص غني بأفكار كثيرة مما بنى عليه المتأخرون بحث الخبر، فالخبر أولاً يتكون من أمرين: الجملة والمعنى، وقد قيل فيه: «إنه ما يصح السكوت عليه»[2].

وتقوم الجملة على عملية الإسناد المتكونة من طرفين مسند ومسند إليه، ولا تخرج عملية الإسناد عن ضم فعل إلى اسم أو اسم إلى اسم، وهذا هو المراد بالنظم «الذي هو تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض»[3].

فتكون عملية الإخبار مؤلفة من ثلاثة عناصر: الجملة والمعنى والمتكلم. والمتكلم عنصر مهم في الخبر تنبع أهميته من أنه مصدر الخبر ومكونه، وفي الخبر نسبة إليه، وتعود التبعة فيه عليه، فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان الخبر صدقاً وبالكذب إن كان كذباً قال عبد القاهر: «أفلا ترى أن من المعلوم أنه لا يكون إثبات ونفي حتى يكون مثبت وناف يكون مصدرهما من جهته، ويكون هو المزجي لهما، والمبرم والناقض فيهما، ويكون بهما موافقاً ومخالف، ومصيباً ومخطئاً، ومحسناً ومسيئاً»[4].

وهنا سؤال آخر وهو: ما الذي قصد عبد القاهر من إرجاع صدق الخبر أو كذبه إلى المتكلم؟ الذي توجه لنا أن البحث في مرجع الصدق والكذب مختلف فيه منذ زمن بعيد، يرجع إلى القرن الثالث الهجري حين ذهب النظام إلى أن صدق الخبر مطابقة حكمه لاعتقاد المخبر[5]. وجاء عبد القاهر فرأى

(1) دلائل الإعجاز 526، 528.
(2) التعريفات 57.
(3) دلائل الإعجاز 364.
(4) نفسه 528.
(5) الإيضاح 1: 14.

أن مرجع الصدق والكذب إلى المتكلم لا إلى الخبر، وقد سبقه البحث في الخبر، وفي الأساس الذي بنى عليه الأشاعرة قولهم في قضية خلق القرآن وقدمه. إذ ذهبوا إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي قائم بالذات الإلٰهية، وأن الذات الإلٰهية هي الصفات ووحدوا بينهما، وإن القرآن كلام لفظي عبارة عن الكلام النفسي القائم بالذات[1].

فإذا أمعنا النظر في هذا تراءى لنا أنه ذهب إلى إرجاع الصدق والكذب إلى المتكلم سعياً وراء قولهم إن الكلام هو الذات، بمعنى أن القرآن الكريم من الله سبحانه، وهو محال أن يتصور المرء ورود الكذب منه ـ سبحانه ـ فيكون القرآن كله صدقاً وحقاً، وبهذا يلتقي عبد القاهر مع المعتزلة والباقلاني من طريق آخر.

وجاء الفخر الرازي بعده، يرتب آراءه وينسق أقواله ويشرحها فقال: «إنه لا دلالة للخبر على أعيان الموجودات، وقدم أدلة على هذا منها، قولك: خرج زيد. لا دلالة على خروج زيد بل على حكمك بذلك، إذ لو دل على خروج زيد لكانت هذه الألفاظ متى وجدت وجد خروج زيد، لاستحالة انفكاك الدليل عن المدلول.

وقدم دليلاً آخر وهو أن الإنسان إذا ظهر له من البعيد ما ظنه طيراً سماه بذلك، ثم إذا ازداد القرب، وعرف أنه إنسان، سماه بذلك، فالأخبار عنه بهذه الأشياء عند اختلاف التخيلات يدل على أن الخبر لا يتناول إلا حكم العقل بذلك[2].

فمرجع الصدق والكذب في الخبر ـ إذن ـ يعود إلى المتكلم، ويترتب على هذا أيضاً أن يقال: إن الألفاظ تدل على المعاني، لأن المعاني هي التي

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 394.

(2) نهاية الإعجاز 150.

عناها العاني، وهي أمور ذهنية[1]. وفي كلام الرازي ما يرجع المسألة إلى أصلها وذلك مراد الشيخ عبد القاهر في أن ليست المزية والتفاضل في الألفاظ، وإنما في ترتب الألفاظ بحسب ترتب المعاني القائمة بالنفس. وهذا قريب جداً من رأي الأشاعرة في قدم القرآن. بل سائر على هديه.

فإذا كان البحث في الخبر يتعدى مفهوم إسناد اسم إلى اسم أو فعل إلى اسم، ويتوغل في تضاعيف قضية من قضايا أصول العقيدة في الإسلام فلا غرابة في أن نجد اختلاف الناس في مفهوم الخبر وقولهم «إنه لا يحد لعسره، أو لأنه ضروري، فالإنسان يفرق بين الخبر والإنشاء ضرورة»[2]. أو «أنه مستغن عن التعريف الحدي»[3]. ولكن تبدو مسألة الإسناد في الخبر واسعة سعة تشمل المفاهيم الغيبية. فهي ـ على الرغم من سهولتها ويسرها أنها مسند ومسند إليه ومعنى ـ مرنة بحيث يستطيع الباحث أن يمدها إلى الذروة، وقد فعل عبد القاهر هذا، ومدها إلى الإعجاز القرآني عن طريق نظرية النظم.

وعرف الفخر الرازي الخبر بأنه «القول المقتضى بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم بالنفي أو بالإثبات «وهو شرح لرأي عبد القاهر الذي أوردناه وقد أبطل الرازي التعريف المشهور للخبر بأنه المحتمل للصدق والكذب، فقال: «ومن حده بأنه المحتمل للصدق والكذب المحدودين بالخبر لزمه الدور. ومن حده بالمحتمل للتصديق والتكذيب بالصدق والكذب واقع في الدور بمرتبتين»[4]. وما أبطله إلا جرياً وراء الشيخ عبد القاهر الذي جعل مرجع الصدق والكذب إلى المتكلم لا إلى الخبر نفسه.

وعلى هذا سار القزويني، إذ عرفه بأنه ما تكون لنسبته خارج تطابقه أو

---

(1) التفسير الكبير 1: 23.
(2) معترك الأقران 1: 420.
(3) مفتاح العلوم 78.
(4) نهاية الإيجاز 149.

تطابقه[1]. والنسبة هي تعلق أحد جزئي الكلام بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان إيجاباً أم سلباً، فالكلام إن كان لنسبته خارج في أحد الأزمنة الثلاثة، أي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية أو سلبية، وطابقت تلك النسبة ذلك الخارج بأن كانا ثبوتيين أو سلبيين أو لم تطابقه بأن كان أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً ـ فالكلام خبر[2].

وعلى ملاحظة أهمية الخبر قامت المعاني التي يخرج إليها الخبر في القرآن وقد لاحظ العلماء أنها كثيرة تكاد لا تحصى مثل التعجب والتمني والانكار والنفي والأمر والنهي والتعظيم وغيرها[3].

ويبدو من جعل الخبر أصل الكلام أنه صار مادة يمكن أن تتشكل بصور كثيرة، أو هكذا فهمه الباحثون، فابن فارس ذكر أن المعاني التي يحتملها الخبر كثيرة، وأورد عليها نصوصاً كثيرة[4]. وقال عبد القاهر: «إن الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره... وتوصف بأنها مقاصد وأغراض وأعظمها شأناً الخبر، فهو الذي يتصور بالصور الكثيرة، وتقع فيه الصناعات العجيبة»[5].

وميز الفخر الرازي الخبر من المركبات الأخرى مهتدياً بقول عبد القاهر فقال: «ولكن الخبر هو الذي يتصور بالصور الكثيرة، وتظهر فيها الدقائق العجيبة والأسرار الغريبة»[6].

فالخبر ـ كما نفهم من هذه النصوص ـ مادة أو أصل يمكن أن يتشكل

---

(1) الإيضاح: 1: 13.
(2) المطول 34.
(3) الصاحبي 179ـ 180 والاتقان 3: 226.
(4) الصاحبي 179.
(5) دلائل الإعجاز 528، 543، 545.
(6) نهاية الإيجاز 147.

بأشكال أو يتصور بصور، فيكون في الأشكال والصور ما يتفاضل به في الكلام، حيث تقع الصناعات العجيبة أو تظهر الأسرار الغريبة، وهو ـ ولا شك ـ النظم، الذي قال عبد القاهر فيه: «إن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها. كالنظر في وجوه الخبر، وهو جملة اسمية أو فعلية، وفي الشرط والجزاء والحال ومعاني الحروف والجمل ومواضع الفصل والوصل فيها وتتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف، والتكرار والإضمار والإظهار»[1].

وهذا هو ما يتناوله علم المعاني، وقد سبق أن ألمحنا إلى أن علم المعاني اتجه إلى دراسة الخصائص الإسلوبية المطابقة لأحوال السامعين لكي يتمكن المتكلم من إيصال مراده إليهم. وعلى هذا حصر البلاغيون المقصود بعلم المعاني في ثمانية أبواب هي: **أحوال الإسناد الخبري، وأحوال المسند إليه، وأحوال المسند وأحوال متعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز والأطناب والمساواة**[2].

هذا ما كان من الخبر، أما الإنشاء فلقد ضموه إلى مباحث علم المعاني كما مر، فبدا كأنه مبحث في نظم الخبر كالتقديم والتأخير أو الحذف، أفيكون الإنشاء فرعاً لذلك الأصل الكبير.

الإنشاء، لغة، الابتداء أو الخلق أو الابتداع[3]. ومعروف أن هذه المعاني، لا تكون إلا على شيء، تقع عليه فتوجده، أي أن الإنشاء إيجاد الشيء الذي يكون مسبوقاً بمادة ومدة[4].

---

(1) دلائل الإعجاز 81ـ 82.

(2) الإيضاح 1: 13.

(3) لسان العرب (نشا).

(4) التعريفات 27.

وقد نشأ البحث فيه في ظلال دراسة القرآن كقرينه الخبر، فقد زعم قوم أن معاني القرآن لا تنحصر، ولم يتعرضوا لحصرها، وقيل قسمان: خبر وغير خبر وقيل عشرة: **نداء ومسألة وأمر وتشفع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام**. وقيل تسعة وأسقطوا الاستفهام لدخوله في المسألة. وتدرجوا في الاختزال حتى وصلوا إلى أنه ثلاثة: **خبر وطلب وإنشاء** فقالوا: الكلام إما أن يحتمل التصديق والتكذيب أو لا.

الأول الخبر والثاني، إن اقترن معناه بلفظه فهو الإنشاء، وإن لم يقترن بل تأخر عنه فهو الطلب، والمحققون على دخول الطلب في الإنشاء[1].

ويبدو من هذا أن البحث في الإنشاء قديم قدم البحث في الخبر، وأن الخبر على كل الآراء هو الثابت الذي لا يتغير، ومن هنا نستزيد الفهم في أنه أصل الكلام، أما ما يتغير ويتشكل فهو الإنشاء، فكأنه فرع من أصل.

ونلاحظ كذلك أن المعاني انحصرت عند المحققين بالخبر والإنشاء لدخول الطلب في الإنشاء وهو ما اعتمده البلاغيون في حصر الكلام بالخبر والإنشاء.

والإنشاء أن لا تكون لنسبة الكلام خارج تطابقه[2]. بمعنى أن الإنشاء لا يتصف بالإثبات أو النفي مما اتصف به الخبر، بل هو إيجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود[3]. فالمعنى غير موجود قبل اللفظ في الإنشاء إنما يوجد عند المتكلم به. وهذا معنى قولهم: الإنشاء ما يحصل في الخارج[4]. فهو معنى مبتكر مخترع ينشأ في زمن التلفظ به.

---

(1) البرهان للزركشي 2: 316 الاتقان 3: 225.
(2) الإيضاح 1: 13.
(3) حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص 1: 464.
(4) معترك الأقران 1: 421.

وقد مر بنا أن الإنشاء أو الابتكار لا يكون إلا في مادة ومدة، فيكون الإنشاء صورة أو شكلاً لها. ونرجح أن يكون الإنشاء عدولاً عن تلك المادة كما يعدل بالمجاز عن الحقيقة، بدليل أن كثيراً من العلماء أورد بعض الإنشاء في المجاز وإليه ركن السيوطي في وقوع الحقائق والمجاز في القرآن، وأدخل في هذا الوجه من الإعجاز خروج النداء إلى التعجب كما في قوله: ﴿يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ﴾ [يس: 30]. حيث قال: «معناه: يا لها من حسرة». وقال ابن خالويه: «هذه من أصعب المسائل في القرآن، لأن الحسرة لا تُنادىٰ، وإنما يُنادىٰ الأشخاص ولأن الأصل في النداء التنبيه ولكن المعنى على التعجب»[1].

ونحسب ـ على هذا ـ المعاني التي يخرج إليها الإنشاء في مواضع الاستفهام كالاستبطاء نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 214]. وكالتعجب في قوله تعالى: ﴿مَالِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ﴾ [النمل: 20]. والتنبيه على الضلال والوعيد، وكذا الأمر في المعاني التي يخرج إليها الأمر والنهي والنداء[2]. مما سوف نفصل البحث فيه في موضعه.

ولكننا نقدم هنا اعتماد علماء البلاغة جملة من الأصول في تناول معاني الإنشاء، فهم يعتقدون أن الأصل في الأمر طلب حصول الفعل من المخاطب على وجه الاستعلاء مع الإلزام، وقد تخرج صيغ الأمر عن معناها الأصلي إلى معان أخرى تفهم من سياق الكلام، وقرائن الأحوال كالدعاء والالتماس والارشاد وغيرها.

وإن الأصل في النهي طلب الكف عن الشيء على وجه الاستعلاء مع الالزام، وقد تخرج صيغة النهي، وهي المضارع المقرون بلا الناهية، عن أصل معناها إلى معان أخر كالدعاء والالتماس والإرشاد وغيرها.

---

(1) نفسه 1: 260.

(2) الإيضاح 1: 137.

وإن الاستفهام هو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل بأداة من أدواته وقد تخرج ألفاظ الاستفهام عن معناها إلى أغراض أخرى كالأمر والنهي والتسوية وغيرها.

وإن الأصل في النداء طلب المتكلم إقبال المخاطب عليه بحرف نائب مناب (أنادي)، وقد تخرج ألفاظ النداء عن معناها الأصلي إلى معاني أخرى كالإغراء والاستغاثة والندبة وغيرها[1].

ولا شك أن السبب في خروج المادة أو الأصل إلى معاني أخرى، هو كثرة المعاني واستحالة حصرها بل استحالة أن يكون لكل معنى لفظ في أصل الوضع[2].

فهذه المعاني التي تخرج إليها موضوعات الإنشاء هي صور لمواد أصلية وهي صورة كثيرة تعود إلى أصل واحد هو مادة المعاني كالاستفهام والأمر والنداء وغيرها.

ونخلص من هذا إلى أن موضوع الخبر والإنشاء قد تكفل ببيان الصيغ العامة للتعبير، واشتمل على ما تؤديه هذه الصيغ من معاني أصلية، تستفاد من أصل، ومن معاني أخرى هي صور وأشكال قائمة على ملاحظة الأصل، ومراعاة السياق وقرائن الأحوال، وأن هذه المعاني الأخيرة هي التي تُعنىٰ البلاغة ببحثها وبتفصيل القول فيها ثم هي معاني غير محدودة على حين كانت المعاني الأصلية محدودة، مقيدة بالمنطوق اللفظي للتراكيب وبالأوضاع النحوية التي ترتبط بالدلالات المباشرة للجمل[3].

---

(1) معترك الأقران 1: 441، 443، 431، 446.
(2) المجاز في البلاغة العربية 77.
(3) علم المعاني 61ـ 62.

2 ـ الحقيقة والمجاز:

الحقيقة في اللغة مشتقة من حققت الشيء أحُقُّه إذا أثبتُّه فهي فعيل بمعنى مفعول أو هي مشتقة من حق الشيء يحِقُّ إذا ثبت، فهي فعيل بمعنى فاعل، وعلى الاشتقاقين هي المثبتة أو الثابتة في موضعها الأصلي[1].

وهي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة[2] ولكن الأصل يتغير بحسب وضعها في العلم الذي تستعمل فيه لذلك انقسمت على ثلاثة أنواع:

1 ـ **الحقيقة اللغوية** هي ما وضعه واضع اللغة سواء أكان الواضع الله ـ سبحانه ـ أم العربي الأول. مثل كلمة (أسد) المستعملة في اللغة للدلالة على الحيوان المخصوص.

2 ـ **الحقيقة الشرعية** هي ما وضعه الشارع مثل كلمة الصلاة فهي في الشرع تستعمل للدلالة على العبادة المخصوصة، ولها دلالة أخرى في اللغة.

3 ـ **الحقيقة العرفية** هي ما تعينت دلالتها بالعرف، فإذا تعين العلم الذي وضعت فيه، نسبت إليه مثل كلمة (فعل) في عرف النحو، فهي للدلالة على نوع من أنواع الكلمة فهي حقيقة عرفية خاصة، وإذا لم يتعين شيء سميت عامة مثل كلمة (دابة) إذا استعملت بالعرف العام للدلالة على ذي الأربع[3].

وأما المجاز في اللغة فهو من جزت الطريق جوازاً أو مجازاً، والمجاز المصدر والموضع[4]. فدلالة اللفظة على القطع والسلوك سواء أكانت بمعنى

---

(1) الإيضاح 2: 269.

(2) معجم المصطلحات البلاغية 2: 453.

(3) الإيضاح 2: 268.

(4) العين 6: 165.

المصدر من «جزت الطريق مجازاً» من اسم المكان الذي يسار فيه، فالمجاز ـ إذا ـ يتضمن معنى الانتقال[1].

وقد أخذ البلاغيون بهذا المعنى، واستعملوه للدلالة على نقل الألفاظ من معنى إلى آخر قال عبد القاهر: «وأما المجاز فقد عول الناس في حده على حديث النقل، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز»[2]، وعرفه بأنه مفعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به مرضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً[3].

وللمجاز في البلاغة أنواع كالمجاز اللغوي والمجاز العقلي على ما ذهب الشيخ عبد القاهر[4] أو كالمجاز اللغوي والشرعي والعرفي على ما قسم القزويني مقابلاً للحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية[5].

ولقد وجد التعبير المجازي عند العرب، بل شغفوا به فكان الاتساع في كلامهم سمة ملازمة له، وجاء القرآن الكريم على سننهم في التعبير بلسان عربي مبين، فأخذ المجاز منه شطر الحسن، لما فيه من دقة في التعبير وإخراج المعنى بصفة حسية، تكاد تعرضه أمام العيان، لهذا قيل فيه أنه فصل مهم كبير من علم البيان، بل هو علم البيان بأجمعه، فإن في تصريف العبارات على الأسلوب المجازي فوائد كثيرة[6]. وقد سبق إليه سيبويه إذ كان يشير إلى السعة في الكلام، ويريد به التعبير غير الحقيقي[7]. وسماه الفراء الإجازة[8].

(1) المجاز في البلاغة العربية 12.
(2) دلائل الإعجاز 66.
(3) أسرار البلاغة 365.
(4) نفسه 345، 376.
(5) الإيضاح 2: 268.
(6) المثل السائر 1: 105.
(7) الكتاب 1: 53.
(8) معاني القرآن للفراء 3: 270ـ 271.

وشاعت كلمة المجاز عنواناً لكتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن) ولكن مفهومه لم يكن قسيماً للحقيقة أو مقابلاً لها، وإنما أراد به طرق التعبير ومسالكه المختلفة[1].

كما استعمله ابن قتيبه بمفهوم واسع فهو يشمل عنده الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار وغير ذلك[2] ثم أخذ بالتحدد منذ القرن الثالث الهجري في بيئة المعتزلة[3].

لقد رفد بحث الحقيقة والمجاز جدولان من جداول ثقافة العرب المسلمين.

الجدول الأول: أصل التوحيد حيث اعتمد العلماء على الآيات التي تصف الله سبحانه بصفات حسية. إذ كان لهم بين أهل الحديث رواد وطلائع يشقون الطريق إلى التفسير المجازي لتلك الآيات. من مثل عبد الله بن عباس الذي قال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: 82]. ليس يعني بقوله: (تكلمهم) من الكلام، وإنما هو من الكلم والجراح، وجمع الكلم الكلوم، قال الجاحظ: «ولم يكن يجعله من المنطق»[4].

ومثل مجاهد (103هـ) الذي قال في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22، 23] «إن المراد بالنظر هو الرغبة إلى الله أو الرغبة في انتظار جزائه».

ولكن المعتزلة هم الذين جعلوا التفسير المجازي يستوعب دائرة الآيات

---

(1) مجاز القرآن 1: 18ـ 19.
(2) تأويل مشكل القرآن 15.
(3) الصورة الفنية 151.
(4) الحيوان 7: 50 والتفكير البلاغي 39ـ 40.

القرآنية الدالة على التشبيه[1]. فاشتهروا بذلك وصار علماً لهم، حتى نسب تقسيم الألفاظ على الحقيقة والمجاز إلى المعتزلة ونحوهم من المتكلمين[2].

وكان منهجهم في التأويل يتجه نحو الاستعمال اللغوي عند العرب أو الاستدلال بالعرف اللغوي على ما يذهبون من القصد، منهم ابن جني الذي أورد بعضاً من آيات الصفات وشرع يعقب على كل منها على وفق منهج يقوم على مبدأين: **الأول**: مجازية أكثر اللغة، وقلما خرج الشيء منها على الحقيقة.

الثاني : جريان الخطاب على عرف القوم الذي خوطبوا به، فقال في قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 56]، إنهم يقولون: هذا الأمر يصغر في جنب هذا، أي بالإضافة إليه وقرنه به، فكذلك قوله تعالى: أي فيما بيني وبين الله، إذا أضفت تفريطي إلى أمره لي ونهيه إياي. وإذا كان أصله اتساعاً جرى بعضه مجرى بعض.

وقال في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، إنما هو الاتجاه إلى الله، وقال في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: 42]. إنما الساق هنا يراد بها شدة الأمر.

وفي ما جعله ابن جني تحت عنوان: باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية آيات أخرى وتأويلات أخرى[3]، لا تخرج عن بغيته التي ركن إليها من أن الصفات الإلٰهية أينما وردت في القرآن الكريم فإنما هي من المجاز الموثق بالعرف اللغوي عند العرب. وإذا أشرنا إلى عمل ابن جني فإنما نريد مثالاً لمنهج اعتزالي متبع من قبله، معروف بين علمائهم.

---

(1) مذاهب التفسير الإسلامي 129، 133.

(2) الإيمان 73.

(3) الخصائص 3: 245ـ 255.

وقد أشار الجاحظ قبل ابن جني، إلى أن العرب قد تتصرف في نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معاني محدثة لوجود علاقة بين الطرفين، كقولهم لمن أدرك الجاهلية والإسلام مخضرماً[1].

وما دام القرآن كلام الله ـ تعالى ـ أنزله على سنن العرب في كلامهم، فالله أحق بالتصرف في الكلام، قال الجاحظ: «فإذا كانت العرب يشتقون كلاماً من كلامهم وأسماء من أسمائهم، واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكنهم وألهمهم وعلمهم، وكان ذلك منهم صواباً عند جميع الناس، فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعة، وكما أن له أن يبتدىء الأسماء، فكذلك له أن يبتدئها مما أحب[2].

وقد حمل آيات كثيرة على المجاز، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]. قال: وقد يقال لهم ذلك، وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا درهماً واحداً في سبيل الأكل. وعقب على ذلك كله بقوله: وهو كله مجاز[3].

الجدول الثاني: وقد كان من دواعي نشأة مصطلحي الحقيقة والمجاز، البحث في نشأة اللغة الذي لم ينته إلى إقرار رأي، يعول عليه، وقد انتهى العلماء إلى عقم الجدل في نشأة اللغة منذ زمن بعيد[4]، وهو ما تنبه عليه الفخر الرازي، وخلص منه إلى جواز أن تكون كل اللغات توقيفية واصطلاحية، وأن يكون بعضها توفيقياً وبعضها اصطلاحياً[5].

---

(1) الحيوان 1: 348.
(2) نفسه 1: 170.
(3) الحيوان: 25ـ 28.
(4) المزهر 1: 7.
(5) التفسير الكبير 1: 22.

فإذا انتهى الأمر إلى عدم القطع ورأينا أنه عقيم لا يخدم اللغة في شيء، فإنه كان وراء فكرة الحقيقة والمجاز التي توسع فيها العلماء، فدخلت علم البلاغة من باب واسع.

ذلك أن الذين قالوا بالاصطلاح في نشأة اللغة، توسعوا في المجاز، وأكثروا من الأخذ به في تأويل آيات الصفات وغيرها، ومن أمثلة توسعهم في المجاز أنهم يرون أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، ومثل ذلك الأفعال نحو: قام زيد وقعد عمرو، قال ابن جني «ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك قام زيد معناه كان منه القيام أي هذا الجنس من القيام، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي، الكائنات من كل من وجد منه القيام، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد، ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كل ذي لب، فإذا كان كذلك علمت إن قام زيد مجاز لا حقيقة»[1].

إن التسليم بوجود المجاز يعني أمرين:

الأول: وجود صورة حسية مباشرة للتعبير المجازي.

الثاني: وجود أصل في التعبير المجازي هو المقصود، وهو حقيقة التعبير.

يتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: 67]. فقد تكون اليمين بمعنى الجارحة، وهي مجاز، أي حصلت السماوات تحت قدرته، حصول ما تحيط اليد به في يمين القابض عليه. وقد تكون اليمين ـ هنا ـ القوة[2].

ومن التفسيريين نصل إلى دلالة التعبير، وهي قدرة الخالق ـ سبحانه ـ

(1) الخصائص 2: 447.
(2) نفسه 3: 249.

وقوته وقد صارت اليمين مجازاً فتحولت فيه الصورة الحسية إلى الأصل العقلي المجرد الذي يدل على القدرة والقوة.

وعلى هذا الأساس قام علم البيان على مبحث الحقيقة والمجاز، فقد رأينا أن الحقيقة تعني دلالة الأصل في الاستعمال، وهذا الأصل لغوي في الغالب، وقد نبه القزويني على هذا إذ قال في أول مبحث الحقيقة والمجاز «وقد يقيدان باللغويين»[1] وأراد إخراج الحقيقة الشرعية والعرفية والمجاز الشرعي والعرفي من مجال البلاغة. فالحقيقة هي الأصل في الوضع، والمجاز فرع في التأويل، نقل من الدلالة الأصلية إلى دلالة أخرى، وهذا النقل محكوم بالعلاقة التي هي مناسبة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه ليسهل انتقال الذهن من الأول إلى الثاني. هذا الضابط يخرج الغلط كأن يقال: خذ هذا الكتاب، والإشارة إلى فرس. ويخرج الكذب من المجاز أيضاً، وذلك أن المجاز ما نقل عن معنى وضع اللفظ بإزائه أولاً، والمبطل إذا أخرج الحكم عن موضعه وأعطاه غير المستحق، لم يعرف أنه إنما أعطاه لكونه فرعاً لأصل، بل يجزم بأن ثبوت الحكم في ذلك الموضع ثبوت أصلي، وكذلك الكاذب يدعي الأمر على ما وضعه، وليس هو من التأول في شيء، والمجاز لم يكن مجازاً، لأنه إثبات الحكم لغير مستحقه، بل لأنه إثبات الحكم لما لا يستحقه بسبب ما بينه، وبين المستحق من المناسبة[2].

والعلاقات كثيرة مفصلة في مواضعها من كتب البلاغة، وعلى اشتراط المشابهة في العلاقة تميزت الاستعارة من المجاز. أما الضابط الآخر فهو القرينة المانعة من إرادة المعنى الوضعي، وقد تكون لفظية ترد في التعبير أو حالية يفهمها المخاطب في حال الخطاب، وعلى اشتراط القرينة المانعة افترق المجاز عن الكناية.

---

(1) الإيضاح 2: 265.

(2) نهاية الإيجاز 196.

ويلاحظ في هذا كله أن هناك أصلاً هو الحقيقة وأن هنا فرعاً هو المجاز. فما العلاقة بين الأصل والفرع؟ وما الأصل أولاً ليكون له فرع؟.

الأصل يتعلق بالوضع الأول للغة، وهذا الوضع مجهول، فإذا قلنا أن الحقيقة هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، فمن يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن، وقبله، لم تستعمل في معنى آخر[1]؟.

فالوضع الأول غير معروف، وإذا لم يكن هذا قد عرف فإنه لا سبيل إلى معرفة الحقائق. وإذا تعذرت معرفة الوضع الأول تعذرت معرفة جهة النقل، وبذلك لا نستطيع معرفة كون الوضع من المجاز أو من الحقيقة[2].

كما أن أحداً من أهل اللغة من سلف الأمة وعلمائها لم يقل هذا حقيقة وهذا مجاز، وإنما هذا اصطلاح حادث[3].

والحق أننا لا نعرف الوضع الأول من خلال الأخذ بنشأة اللغة توفيقاً أو توقيفاً. فالوضع الأول لا يتبين من تعلم آدم الأسماء قال ابن تيمية: والعلماء من المفسرين وغيرهم، لهم في الأسماء التي علمها آدم قولان معروفان عن السلف أحدهما: أنه إنما علمه أسماء من يعقل والثاني: أن الله علمه أسماء كل شيء. وخلص إلى أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأن أول من علم ذلك أبوهم آدم، وبالجملة يكفينا أن يقال: هذا غير معلوم وجوده، بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، ومن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال[4].

---

(1) الإيمان 81.
(2) المجاز في البلاغة العربية 153.
(3) الإيمان 73.
(4) نفسه 79.

وليس لنا سبيل إلى الاستعمال يعرفنا على الوضع الأول، ولم يكن في العربية ما يُعنىٰ بالتسلسل التاريخي لاستعمال الألفاظ من معجم أو غيره.

والاستعمال موكول إلى عصره، فبتغير العصور يتغير الاستعمال، فتموت ألفاظ وتحيا أخرى. وليس من مؤشر يؤشر ذلك الموت أو هذه الحياة. ومن هنا تكون دليل من أنكر تقسيم الألفاظ على الحقيقة والمجاز كابن تيمية مثلاً، ومن هنا أيضاً عمد البلاغيون إلى تعديل تعريف الحقيقة والمجاز من قولهم: «إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له»، لأنهم هنا يحتاجون إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال، وهذا يتعذر[1]، إلى قولهم: «إن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب». وبينوا معنى «المستعملة» بالاحتراز عما لم يستعمل، لأن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى مجازاً كما لا تسمى حقيقة. ومعنى «في اصطلاح به التخاطب» بالاحتراز عن استعمال كلمة «الصلاة» مثلاً في الشرع مجازاً بمعنى الدعاء.

أما المجاز المفرد فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته. فقولهم «المستعملة» احتراز عما لم يستعمل، لأن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى مجازاً، ولا حقيقة، وقولهم «في اصطلاح به التخاطب» ليدخل فيه نحو لفظ «الصلاة» إذا استعمل المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً، فإنه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة، فليس بمستعمل فيما وضع له في الاصطلاح الذي به وقع التخاطب[2]. وهذا يعني **أولاً** أنهم اعتمدوا الاستعمال عنصراً أساسياً في التعريف، وأغفلوا الوضع، ويعني **ثانياً** أنهم أدخلوا الشرع والعرف وضموهما إلى اللغة آيلين لهم جانب الوضع العصي.

---

(1) نفسه 80.

(2) الإيضاح 2: 268.

إذ أن الاصطلاح الشرعي والعرفي مبنيان على أساس واضح لا على أساس الوضع الأول المجهول. فمعاني الصلاة والدابة مثلاً موجودة في اللغة متداولة مضبوطة في المعاجم، فإذا نقلت إلى الشرع والعرف تبين النقل وعرف المعنى الاصطلاحي الجديد. أي أنهم أفادوا من الشرع والعرف بيان طريقة النقل والمعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه ليدلوا بذلك على المجاز اللغوي وطريقة نقله.

بل أنهم لجأوا إلى البحث المنطقي للدلالة، وهو يجنبهم الخوض في الوضع الأول المجهول، ويفتح لهم في المجاز طرقاً كثيرة بعد أن وجدوا الطرق المؤدية إلى الوضع الأول مغلقة.

بدأ القزويني علم البيان حيث مبحث الحقيقة والمجاز وعرفه بأنه علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، ودلالة اللفظ إما على ما وضع له، أو على غيره. وقال: «ثم إيراد المعنى الواحد على الوجه المذكور لا يتأتى بالدلالة الوضعية، لأن السامع، إن كان عالماً بوضع الألفاظ لم يكن بعضها أوضح دلالة من بعض، وإلا لم يكن كل واحد منها دالاً، وإنما يتأتى بالدلالات العقلية لجواز أن يكون للشيء لوازم بعضها أوضح لزوماً من بعض»[1].

ويلاحظ هنا أن دلالة اللفظ على معناه أنواع منها الدلالة الوضعية أو دلالة المطابقة وهي مرشدة بالوضع عند إطلاقها على معانيها المعقولة[2]. وما دامت مرشدة بالوضع فهي تؤول إلى المجهول، وعليه لا يتأتى إيراد المعنى الواحد بها متفاوتاً في الوضوح، لأن السامع إذا علم وضع الألفاظ تساوت عنده طرق إيصال المعنى، وبهذا خرجت دلالة المطابقة أو دلالة الوضع الأول من البلاغة، فتخلص البلاغيون من غياب الوضع الأول.

---

(1) نفسه 2: 212ـ 213.

(2) معجم المصطلحات البلاغية 3: 10.

وقد يدل اللفظ على معناه بدلالة عقلية، وذلك في دلالة التضمن التي يقصد بها أن يدل مثلاً لفظ (الفرس) على الحيوانية لأنه يتضمنها عند الإطلاق، وكذلك لفظ (البيت)، فلفظة الفرس أو البيت وهما حقيقتان تتضمنان الحيوانية أو السقف، فدلالتهما من جهة التضمن[1].

وفي دلالة الالتزام يدل اللفظ من جهة الالتزام نحو دلالة لفظة (السقف) على (الحائط) أو (الإنسان) على (الضاحك)[2].

وفي هذا يلاحظ أنهم تخلصوا من الرجوع إلى الوضع الأول أيضاً بتجريد وضع وهمي إلا أنه ثابت عند كل تجوز في التعبير ملازم له، واستدلوا على الوضع الوهمي بالعقل، والدليل العقلي موجود في فنون علم البيان كلها.

ففي التشبيه ـ وهو الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى[3] ـ يوجد وجه الشبه ـ وهو المعنى الذي يشترك فيه الطرفان تحقيقاً أو تخييلاً، التحقيقي مثل تشبيه الشعر بالليل في السواد، والتخييلي مثل تشبيه السيرة بالمسك والأخلاق بالعنبر[4]. وإن وجه الشبه بنوعيه يرجع إدراكه إلى العقل، وليس للوضع مدخل فيه، فهو أمر عقلي يستنبطه المتلقي بعقله من مشاركة المشبه للمشبه به في صفة.

وفي المجاز المرسل ـ وهو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه، وما وضع له ملابسة غير التشبيه[5] هزلهم: جلت يده عندي أو كثرت أياديه لدي، نجد أن اليد استعملت في النعمة مجازاً، وهذا يقتضي حقيقة، لأن لكل مجاز حقيقة. فما الحقيقة في هذا التعبير؟ أتكون الحقيقة: جلت نعمته عندي أو

---

(1) نفسه 3: 8.
(2) الإيضاح 2: 312.
(3) نفسه 2: 213.
(4) معجم المصطلحات البلاغية 3: 352.
(5) الإيضاح 2: 270.

كثرت نعمته لدي؟ إن كان هذا هو الحقيقة فهو ليس التعبير المجازي، إذ لا يوجد تعبيران عن معنى واحد وإنما لكل تعبير معناه.

من هذا نستنتج أن الأصل في جلت يده عندي أو كثرت أياديه لدي، أصل وهمي لا وجود له إنما يستدل عليه أو يتخيل بطريق العقل، ومن هنا كانت العلاقات التي انبنى عليها المجاز المرسل عقلية، تنتمي إلى المنطق الطبيعي المادي، وهي لا تخرج عن أربعة محاور هي:

الأول : الغاية وفيه العلاقة السببية والمسببية.

الثاني : الكمية وفيه العلاقة الكلية والبعضية.

الثالث : الزمان وفيه علاقة ما كان وما سيكون.

الرابع : المكان وفيه العلاقة الحالية والمحلية[1].

وفي الاستعارة علاقة المشابهة[2]. وهي مبنية على التشبيه ودلالته عقلية كما رأينا. وكذا يتجلى اتخاذ العقل مقياساً لوضوح الدلالة في الكناية، فهي لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى[3]. فلازم المعنى أمر عقلي يرد على الذهن من المعنى ولكنه ليس منه، ولهذا كانت دلالة الكناية دلالة التزامية، فمعنى الكرم يخرج من دلالة كثرة الرماد كما يخرج الحائط من السقف والضاحك من الإنسان.

إن ما يؤيدنا في ما ذهبنا إليه هو المقصود بالمعنى الواحد في تعريف البيان بأنه علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه. فهذا المعنى ليس معنى اللفظ المفرد، بل هو معنى النسبة الكلامية التي هي تعلق أحد جزئي الكلام بالآخر بحيث يصح السكوت عليه. وهذا المعنى

(1) الأصول 371.

(2) الإيضاح 2: 278.

(3) نفسه 2: 318.

أيضاً مما يصعب معرفته أو تستحيل بطريق آخر غير الاستدلال العقلي. ومن هنا أبدل البلاغيون الوضع الأول واتخذوا الاستدلال العقلي طريقاً إلى الوصول إلى المعنى والاستقرار على موطن الوضوح فيه. ولم يكتفوا بهذا الإبدال بل انتهجوا سبيل ملاحظة العلاقة بين المعنى وكيفية التعبير عنه، أو بين المعنى والأسلوب، فكان يمكن التعبير ـ عندهم ـ عن المعنى الواحد بأحد فنون البيان من تشبيه أو مجاز أو كناية.

3 ـ اللفظ والمعنى:

قضية اللفظ والمعنى ثالثة الأثافي حيث استند بناء البلاغة، واستقر بعلومها الثلاثة المعاني والبيان والبديع.

واللفظ لغة، من لفظ بالكلام أي نطق[1]. فهو ما يتلفظ به الإنسان أو في حكمه، مهملاً كان أو مستعملاً[2].

والمعنى لغة، المقصود، فمعنى كل كلام ومعناته مقصده[3].

فالمفهوم اللغوي للفظ أنه ما يخرج الإنسان من الكلام، وللمعنى أنه المقصود باللفظ، ولا شك في أننا نلحظ بداهة القصد في اللفظ أو المعنى في اللفظ، إذ لو لم يلحظ القصد لا يسمى الملفوظ كلاماً.

أما في الاصطلاح فالمعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل. أي إنها سميت معاني لأنها مقصودة باللفظ[4]. وأن طبيعة اللفظ والمعنى هي التلازم بينهما تلازماً متبادلاً، فلا وجود للفظ إلا بالمعنى ولا وجود للمعنى إلا باللفظ. وكما كان المعنى صورة

(1) القاموس المحيط (لفظ).
(2) التعريفات 108.
(3) لسان العرب (هنا).
(4) التعريفات 122.

ذهنية فقد وضع بإزائه لفظ، هو القصد من تلك الصورة أو هويتها.

فإذا قيل: إن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المقصود(1).

ولكن يبقى شيء من مصطلح (المعنى)، فعلى الرغم من شيوعه وانتشاره فهو يأبى على التحديد، وقد قيل «لا شيء أخطر من تصور سهولة تقرير معاني الكلمات، وبخاصة إذا كانت كثيرة التداول على ألسنة الناس»(2).

فلكل كلمة معنى في مجالها معنى. ولكن يمكن أن نرصد استعمالات كلمة المعنى بالمعاني الآتية:

1 ـ الغرض الذي يقصد إليه المتكلم.

2 ـ الفكرة النثرية العامة لشرح القصيدة.

3 ـ الأفكار الفلسفية والخلقية خاصة.

4 ـ التصورات الغربية والأشباه النادرة.

على حين تستعمل كلمة اللفظ في دلالتين اثنتين:

1 ـ ما نسميه التكوين الموسيقي وإيقاع العبارات.

2 ـ الصورة الدقيقة للمعنى وما تنطوي عليه من تفصيلات تهمل غالباً في التعبير النثري المقابل(3).

وتبدو استعمالات اللفظ والمعنى في هذا التفسير غامضة خالية من الأمثلة الموضحة، إلا أنها أفادت من مقولة الجاحظ المشهورة. المعاني مطروحة في الطريق، تلك التي أطلقها، فكانت معلماً في طريق النقد العربي. إلا أننا نشير

---

(1) التفسير الكبير 1: 24.

(2) نظرية المعنى 151.

(3) نفسه 38.

إلى قول العتابي (220هـ) الذي سبقها وهو «الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخراً أو أخرت منها مقدماً، أفسدت الصورة، وغيرت المعنى. كما لو حول رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخلقة، وتغيرت الحلية»[1].

وهي ملاحظة دقيقة، فالمعنى لا يقوم بغير لفظ كما لا يقوم الروح بغير جسد، فهما متلازمان تلازم الجسد والروح في الأشخاص، ويمضي في تمثيله، فيطلب أن توضح الألفاظ في مواضعها الدقيقة، فلا يدخلها التقديم والتأخير المفسدان للمعنى، لأن الألفاظ حينئذ، تصرف عن وجوهها، وتفقد حسنها وجمالها، وأنه ليحس في سوء نظمها إذا اضطرب اضطراباً شديداً ما يحس في الشخص الجميل لو أن أعضاءه تبادلت مواضعها وأماكنها[2].

ومما تجدر الإشارة إليه أن العلماء لم يقصدوا إلى اللفظ الفرد حين خاضوا في قضية اللفظ والمعنى بل اللفظ المقصود هو التركيب اللفظي في عبارة مفيدة أو جملة، والمعنى هو الذي تدل عليه تلك العبارة.

ولما كان مجال بحث البلاغيين منذ القدم هو العبارة فكل ما يقال عن اللفظ والمعنى ينصرف إليها، ويصح الفصل - على هذا الأساس - بين اللفظ المركب في العبارة، والمعنى المركب كذلك، بمعنى أن نظم الألفاظ في العبارة بصورة أو بأخرى بغير المعنى، وإن بقيت الألفاظ على حالها أو بالعكس، قد يمكن التعبير عن المعنى بصورة أو بأخرى من اللفظ أي قد يوجد اشتراك بين عبارتين في معنى، وإن اختلفا في اللفظ[3].

ولقد عقدنا هذا الفصل لتلمس الجذور التي غذت مسائل البلاغة الكبرى، ووجدنا أن قضية اللفظ والمعنى أساس متين في بناء البلاغة. فما أصل

(1) كتاب الصناعتين 167.
(2) البلاغة تطور 41.
(3) تاريخ النقد (سلام) 1: 67.

القضية، وعم انبثقت؟ ومن الذين حملوا لواءها، وماذا أرادوا بها؟.

فالعتابي والجاحظ من المعتزلة ولهؤلاء قول خاص في القرآن االكريم، وأثرهم مرتسم على طريق الثقافة العربية الإسلامية ألا يكفي هذا لربط قضية اللفظ والمعنى بهذه التساؤلات قبل أن يتخذها النقد والبلاغة قضية يديران حولها مباحثهما؟

نقول هذا بعد أن وجدنا الباحثين يدرجون قضية اللفظ والمعنى في كتب النقد ويعدّونها من قضايا النقد العربي بعد أن بدأت عند رجال البلاغة في القرن الرابع بالحث على تجويد اللفظ[1]. أو أنها بدأت على شكل ملاحظات عابرة في صحيفة بشر بن المعتمر (210هـ) وبيان الجاحظ (255هـ) ثم انتقلت إلى كتب البلاغة الخالصة[2].

وبغض النظر عن موضع بدايتها وعن كيفية سيرها، نرى أن بواعث هذه القضية تتمثل في مسألتين:

الأولى : خلق القرآن أو قدمه[3]:

وقد انتهى البحث فيها إلى التفريق بين المدلول والدلالة في النص القرآني، فالمدلول، وهو المعنى القائم في الذات، قديم وسابق في وجوده، والدلالة، وهي العبارات اللفظية المكونة من الحروف والأصوات التي ينطق بها المتكلم، محدثة وعارضة.

ويفيد هذا الفصل، من ناحية ثانية، في تفسير كيفية فصل علماء النقد والبلاغة بين اللفظ والمعنى. ذلك الفصل الذي يبدو في أول وهلة مبهماً غامضاً.

---

(1) نفسه 1: 66، 67.
(2) مقالات في تاريخ النقد 448.
(3) الملل والنحل 1: 80، 96.

الثانية : قراءة القرآن الكريم بغير العربية أو ترجمته في الصلاة لمن لا يحسن العربية[1].

وقد استقر الإجماع على وجوب قراءة القرآن على هيئته التي يتعلق بها الإعجاز، الذي هو في اللفظ والمعنى والملاءمة بينهما[2]. كما توصل الباحثون إلى أنه «يستحيل عقلاً ترجمة القرآن إلى لغة أخرى ترجمة حقيقية، بحيث تساوى الأصل في إفادة جميع ما قصد منه من غير زيادة ولا نقصان»[3] وقدموا حججاً قاطعة وأدلة واضحة[4].

هاتان مسألتان من المسائل الدينية الكلامية، نشأت في أحضانهما قضية اللفظ والمعنى إذ ظهرت في أول أمرها هنا ثم انتقلت بعد ذلك إلى مجال الأدب والنقد بصورة عامة[5].

وربما تأثرت أيضاً بقضية الصراع القومي بين العرب والأعاجم مما عرف بالحركة الشعوبية، فقد ظهرت هذه الحركة قوية بين صفوف أولئك الذين رأوا أمجادهم القديمة تتهاوى تحت الحكم العربي وسيطرة العرب على مقاليد الأمور.

يظهر هذا في حماسة الجاحظ مثلاً في الدفاع عن العرب أمام هجمات الشعوبيين وتمجيد حضارة العرب والإشادة بها، حتى أنه قصر البديع على العرب[6].

ومن هنا يمكن أن يقال إن دفاعه عن اللفظ، في كثير من الأحيان، يعود

(1) التفسير الكبير 1: 209.
(2) البرهان للزركشي 2: 174ـ 175.
(3) لغة القرآن الكريم (عبد الرحيم) 546.
(4) نفسه 547 وما بعدها.
(5) التراث النقدي والبلاغي 377.
(6) البيان والتبيين 4: 51.

إلى ما كان بين العنصرين العربي والأعجمي من صراع، فقد تشيع الأعاجم للمعنى تشيعاً عظيماً، واتجه العرب إلى اللفظ يعظمونه ويضفون عليه صفات كبيرة[1].

ويمكن أن نذكر من أسباب ظهور قضية اللفظ والمعنى، الصراع بين القديم والجديد في النقد. فقد اعتقد معظم النقاد أن الجاهليين والعرب والأعراب عامتهم خير من المولدين والمحدثين أهل الأمصار وقد ينبع بين المحدثين في القليل النادر من يقوم للقدماء أو يبزهم في بعض المعاني، وهذا ما عبر عنه الجاحظ بقوله: «والقضية التي لا أحتشم منها، ولا أهاب الخصومة فيها إن عامة العرب والبدو والحضر من سائر العرب، أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولدة والناشئة، وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قالوه. وقد رأيت ناساً منهم (النقاد) يبهرجون أشعار المولدين ويتسقطون من رواها، ولم أر ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروى، ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان وفي أي زمان كان»[2].

وظل الأئمة من علماء العربية يفتون بتقدم شعراء الأقدمين لتقدم زمنهم[3]. ولم يكن البلاغيون بعيدين عن هذه الفكرة في عنايتهم بحسن اللفظ وجودة السبك، فقد كان جل الأدباء والنقاد يرون أن الافتتان في الحلية اللفظية المجال الأكبر للتجديد إيماناً منهم بأن الأولين استغرقوا المعاني، أو أتوا على معظمها وإنما يحصل المحدثون على بقايا تركت رغبة عنها واستهانة بها أو لبعد مطلبها. وهذا مجال الإبداع والإغراب الذي أولع به أولئك المحدثون[4].

---

(1) أبو هلال العسكري مقاييسة 132 والقزويني وشروح التلخيص 250.

(2) الحيوان 3: 130.

(3) النقد الأدبي الحديث 239.

(4) الوساطة 208 والنقد الأدبي الحديث 262 ـ 263.

إن هذه البواعث غذت قضية اللفظ والمعنى وأمدتها بما يديمها ويبقيها، فاتخذت سبلها في فنون القول العربي وما يتبعها ويتصل بها من أدب ونقد وبلاغة وغير ذلك.

وقد اتضحت آثار تلك البواعث في نصوص كثيرة مما كان في البدايات الأولى لنشأة البلاغة كأقوال الجاحظ وهو أشبه بمرحلة حاسمة في طريق تطور كثير من المفاهيم البلاغية.

وعبارته في شأن اللفظ والمعنى مشهورة بين الناس فقد علق على استحسان أبي عمرو الشيباني قول الشاعر:

لا تحسبن الموت موت البلى   فإنما الموت سؤال الرجال
كلاهما موت ولكن ذا   أفضح من ذاك لذل السؤال

قال: وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير[1].

وقد يبدو أن شغف الجاحظ بجودة اللفظ وحسنه وبهائه أدى به إلى أن قدمه على المعنى[2].

قال الدكتور ماهر مهدي هلال: «ولكن الذي عناه الجاحظ أبعد من هذا، ولتفسير إرادته النقدية لا بد من الاستدلال بأقواله التي تصف المعنى، وتحدد كينونته البيانية، وبوسائله الدلالية الكاشفة عن أنماط تلك المعاني، قال: المعاني االقائمة في صدور الناس، المتصوَّرة في أذهانهم والمختلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة

(1) الحيوان 3: 131 ـ 132.
(2) البلاغة تطور 52.

وحشية ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدودة. . . وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وأخبارهم عنها، واستعمالهم إياها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم وتجليها للعقل[1]. فالمعاني، وهي مادة أولية لصناعة الكلام، قائمة في صدور الناس جميعاً، تجول في أذهانهم، تتهيىء لعامتهم وخاصتهم بالتلقائية والمباشرة، كالأمثال الدارجة وكلم العامة، وقيمة مثل هذه المعاني ـ في معيار الجاحظ النقدي ـ صفر، لأنها مطروحة في الطريق. تقابلها معان حية صنعها الإنسان بالشعر، وأخرجها من مكمنها لتؤدي وظيفتها التصويرية بلغة مختارة، قادرة على استكناه تلك المعاني والإيحاء بها، فأصبحت ذات قيمة أدبية، ولكن تلك القيم تتفاوت بحسب قدرة الوسيلة على التعبير الذي يحيلها للعقل، فالتقابل ـ إذاً ـ بين معنى ومعنى، والألفاظ المتخيرة ليست إلا وسيلة تحيي المعنى، وتكشف مستوره فهي معيار المعنى لأنها حاملة له»[2].

وهذا ما يتلاءم مع نظرته إلى الإعجاز القرآني ومخالفته أستاذه النظام الذي قال بالصرفة فالجاحظ ارتأى أن الإعجاز لا يفسر إلا بالنظم، ومن آمن بأن النظم حقيقي برفع البيان إلى مستوى الإعجاز لم يعد قادراً على أن يتبنى نظرية تقديم المعنى على اللفظ[3].

ويبدو من هذا أن عبارة الجاحظ لم تفهم على ما أراد صاحبها، وتوهمها الناس طرحاً لقيمة المعاني وحطا من قدرها، وترك هذا التصور خطراً عظيماً على المقاييس الأدبية لقضية اللفظ والمعنى، ولسنا بصدد تتبع تاريخ، أفاض الباحثون في كشفه وبيانه[4]. وإنما غرضنا تلمس آثارها التي تسربت في أثناء البحث البلاغي العربي.

---

(1) البيان والتبيين 1: 75.
(2) مفهوم المعنى 231.
(3) تاريخ النقد (إحسان عباس) 98.
(4) التراث النقدي والبلاغي 379 والنقد الأدبي الحديث 253. والنظرية النقدية 177.

ولا بأس في التركيز على أن حصيلة تفاعل المسائل المسببة لقيام قضية اللفظ والمعنى تجلت في النظر إلى طرفي القضية على أنهما منفصلان أو يمكن أن يكونا كذلك، فانتصر فريق من العلماء إلى اللفظ، وانتصر آخرون إلى المعنى، وهناك من سوى بينهما[1].

وقد اتضح الفصل بينهما أولاً في بيئة المعتزلة الذين ألحوا على فكرة المجاز، جرياً وراء عقيدتهم في نفي الصفات الإلهية، فانقسم النص القرآني لذلك على معنى مجرد قائم بذاته وصور مجازية هي بمثابة أوجه للدلالة على ذلك المعنى. ولا تخفى صلة هذا العمل بمفهوم الوحي، واختلافهم في كيفيته، أكان باللفظ أم بالمعنى، فنشأ الفصل بين اللفظ والمعنى، وانتقل هذا التصور الثنائي العلاقة بين المعاني والألفاظ إلى مباحث الأدب، وأنتج ثنائية حادة أيضاً، تفصل بين اللفظ والمعنى، وتسلم بإمكان وجود معنى جيد تعبر عنه ألفاظ رديئة أو العكس، كما تسلم برد صفات الجودة إلى الألفاظ بوصفها أوجهاً للدلالة على المعنى[2]. على نحو ما يلقانا تقسيم ابن قتيبة (276هـ) للشعر على أربعة أضرب[3]، بين حدي الجودة، والرداءة، وقد جعل الألفاظ

---

(1) النظرية النقدية 175.

(2) الصورة الفنية 383.

(3) ذهب ابن قتيبة إلى أن الشعر أربعة أضرب، فضرب منه حسن لفظه وجاد معناه كقول الشاعر:

في كفه خيزران ريحه عبق ... من كف أروع في عرنينه شمم
يغضي حياء ويغضي من مهابته ... فما يكلم إلا حين يبتسم

وضرب منه حسن لفظه وحلا فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى كقول الشاعر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ... ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حدب المهاري رحالنا ... ولا ينظر الغادي الذي هو رائح

وضرب منه جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه كقول لبيد:

ما عاتب المرء الكريم كنفسه ... والمرء يصلحه الجليس الصالح

وضرب منه تأخر معناه وتأخر لفظه كقول الأعشى في امرأة:

وفوهاً كأقاحيّ ... غذاه دائم الهطل
كما شيب براحٍ با ... ردٍ من عسل النحل

الشعر والشعراء 1: 65، 68، 70.

والمعاني عناصر مستقلة، تتسم بصفات الحسن والقبح بمعزل عن بعضها في التعبير الأدبي[1].

ويطرد منهج الفصل في النظر النقدي، على تفاوت، عند العلماء الآخرين مثل قدامة بن جعفر (337هـ) الذي نظر إلى المعاني على أنها المادة الأولية أو الفكرة الموضوعية للتعبير، وهي تعتمد في صياغتها على فنية الشاعر كما تعتمد المواد، في تحويلها إلى هياكل مصورة يشخص حسنها أمام الناظرين، على حذق الصانع ومهارته. قال: «إن المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أن يتكلم منها فيما أحب وأثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة»[2].

ومثل أبي هلال العسكري (395هـ) الذي قال: «ليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والأعجمي... وإنما هو في إجادة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه وكثرة طلاوته ومائه مع صحة السبك والتركيب، والخلو من أود النظم والتأليف»[3].

ومثل ابن سنان الخفاجي (466هـ) الذي أقام الفصاحة في الكلمة وفي الكلام على ثمانية شروط[4].

وجاء عبد القاهر الجرجاني (471هـ) فرصد المنهج القائم على ثنائية اللفظ والمعنى وصحح مرجع استحسان اللفظ فقال: «إنهم حين رأوهم يفردون اللفظ عن المعنى، ويجعلون له حسناً على حدة، ورأوهم قد قسموا الشعر فقالوا: إن منه ما حسن لفظه ومعناه، ومنه ما حسن لفظه دون معناه، ومنه ما حسن معناه دون لفظه ورأوهم يصفون اللفظ بأوصاف لا يصفون بها المعنى،

---

(1) جرس الألفاظ 59.

(2) نقد الشعر 65 وجرس الألفاظ 72.

(3) كتاب الصناعتين 63ـ 64.

(4) سر الفصاحة 54 وما بعدها.

ظنوا أن للفظ، من حيث هو لفظ، حسناً ومزية ونبلاً وشرفاً، وأن الأوصاف التي نحلوها إياها هي أوصافه على الصحة، وذهبوا عما قدمنا شرحه من أن لهم في ذلك رأياً وتدبيراً، وهو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض، وبين الصورة التي يخرج فيها، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى اللفظ، ووضعوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها أنها ليست له»[1].

وعندما وضع السكاكي (626هـ) (مفتاح العلوم) وتحدث عن علم المعاني والبيان أردفهما بالقول في الفصاحة والبلاغة وفي هذا الموضع أفاد من قضية اللفظ والمعنى في توزيعه المحسنات إلى لفظية ومعنوية قال: «وها هنا وجوه مخصوصة كثيراً ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام، فلا علينا أن نشير إلى الأعرف منها وهي قسمان: قسم يرجع إلى المعنى، وقسم يرجع إلى اللفظ»[2].

فالسكاكي التزم مبدأ الفصل الذي وجدناه عند سابقيه ثم هو أخرج هذين القسمين من البلاغة، فلم يسمهما من البلاغة، وإنما هما وجوه يصار إليهما لتحسين الكلام، والبلاغة ـ عنده ـ تختص بعلمي المعاني والبيان، يتضح ذلك جلياً في تعريفه للبلاغة حيث قال: «البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التركيب حقها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها»[3].

وحينما لخص بدر الدين بن مالك (686هـ) ما يخص البلاغة من (مفتاح العلوم) أطلق مصطلح (البديع) على القسمين اللذين أفردهما السكاكي من

(1) دلائل الإعجاز 365ـ 366.

(2) مفتاح العلوم 200.

(3) نفسه 196.

البلاغة، وقال في تعريفه «هو معرفة توابع الفصاحة»[1] وقال في المحسنات «إنها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين، ويتفرع منها وجوه كثيرة يصار إليها في باب تحسين الكلام»[2]. وقسمها ـ كما فعل السكاكي ـ على لفظية ومعنوية، والمعنوية قسمان: ما يختص بالافهام والتبيين، وما يختص بالتزيين والتحسين، ولكن هذا تقسيم جديد لم نجده عند السكاكي أو غيره من البلاغيين، وقد أهمل فيما بعد، وظل تقسيم السكاكي أساساً في دراسة فنون البديع[3].

إن ما عرضنا له يكشف أن الأصل في علم البديع ينحدر من قضية اللفظ والمعنى في أمرين مهمين هما:

الأول : المنهج القائم على الفصل بين اللفظ والمعنى في ترتيب فنونه وبحثها ودراستها، على الرغم من تصور العلماء ترابطهما وتفاعلهما.

الثاني : فكرة التحسين التي تدخل على اللفظ بمعزل عن المعنى وعلى المعنى بمعزل عن اللفظ، وبعبارة أخرى اعتماد البديع على فكرة وجود مادة أصلية وصورة تتشكل بها تلك المادة أشكالاً كثيرة.

ومن هنا عد التحسين أمراً عرضياً في البديع وعرف البديع بأنه علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة[4]. فالتحسين أمر يأتي بعد أن تتم بلاغة الكلام برعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة، وهذا رأي كثير ممن تابع القزويني، وإن خالفه بعضهم مثل بهاء الدين السبكي[5].

---

(1) المصباح 75.

(2) نفسه 76.

(3) فنون بلاغية 204ـ 207.

(4) الإيضاح 2: 334.

(5) عروس الأفراح (ضمن شروح التلخيص) 3: 283ـ 284 وابن أبي الأصبع 89.

وقد تطرف بعضهم فزعم أن القرآن الكريم يعرض عن الطباق وهو من البديع بغية الوضوح، فقال في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14] وقد كان المطابق لقوله: ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14] أن يقال لهم: لا تقولوا آمنا، ولكنه لما كان موهماً للنهي عن قول الإيمان عدل عنه، على ما فيه من الطباق، إلى ما سلم الكلام فيه من الوهم، وذلك أجل وأعظم من فائدة المطابقة لا سيما في مخاطبة هؤلاء الذين كانوا يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة[1].

وكأنّ الله ـ سبحانه ـ يعجز عن التعبير بالطباق، فيعدل عنه، وهذا شطط في القول أدت إليه نظرتهم إلى البديع ووجه التحسين فيه.

وعلى هذا اضطربوا في توزيع فنون البديع، فوضعوا قسماً منها في علم المعاني ثم أعادوا بحثها في علم البديع، قال الدسوقي في حاشيته على مختصر السعد: اعلم أن المحسنات البديعية إنما يكون تحسينها عرضياً إذا اعتبرت من حيث إنها محسنة، وهي من هذه الجهة يبحث عنها في علم البديع، وأما إذا اعتبرت من حيث أنها مطابقة لمقتضى الحال، لكون الحال اقتضاها، كانت موجبة للحسن الذاتي، ومن هذه الجهة يبحث عنها في علم المعاني[2].

إن النظرة الحديثة إلى مباحث البديع تقضي بأن كل فن بديعي إذا استعمل بدقة وعناية ووضع الموضع الذي يقتضيه، كان جميلاً سواء عد تحسينه عرضياً أم ذاتياً[3].

---

(1) الانتصاف (ضمن الكشاف) 4: 107.

(2) حاشية الدسوقي (ضمن شروح التلخيص) 1: 131.

(3) فنون بلاغية 210.

الفصل الثالث :

البلاغة والأسلوبية

رأينا من قبل أن الأسلوبية تعنى بدراسة الأسلوب الذي هو استعمال خاص للغة يقوم على الاختيار، وأن الوسيلة المتبعة لتمييز الأساليب هي المقارنة، وأن أية نظرية أسلوبية تنطلق من مبدأ عام يقضي بأن المعنى الواحد يمكن التعبير عنه بأشكال مختلفة، وأن الأسلوبية نشأت بعد قيام علم اللغة الحديث على الفلسفة الوضعية التي تفسر مظاهر الوجود تفسيراً يرجعها إلى الإنسان.

ورأينا ـ أيضاً ـ البلاغة العربية، وهي تقوم على أساس العلاقة بين المعنى والأسلوب باختلاف يرجع إلى مهام كل فن من علومها الثلاثة. وأنها نشأت بسبب يتصل بدراسة القرآن الكريم من حيث إعجازه ثم وصلت إلينا على ما نقرأ في تلخيص القزويني، وعلى ما في غيره مما لا يبعد كثيراً عما عن فيه، إلى أن أخذنا بتداولها في أروقة الدرس الحديث مستقرة الأصول ناضجة المصطلحات.

ويبدو أنها استقرت وثبتت على الرغم من صيحات التجديد التي ذهبت بذهاب أصحابها، إذ لم تلق مناهج تجديد الخولي ولا أسلوب الشايب رواجاً ولم تتخذ طريقاً إلى بلاغة جديدة.

ولسنا بصدد تقويم أمثال ذينك التجديدين، إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى صلابة المنهج الذي اختطته البلاغة منذ القرن الثامن الهجري، ومتانته بحيث

يبقى ويدوم على الرغم من اختلاف الأزمان والثقافات.

وجاء العصر الحديث، وبدأت طلائع الدراسة الأسلوبية تفد على بلاد العرب، وهي تومىء إلى منهج جديد في دراسة اللغة ولا سيما لغة الأدب، مما يقوم على ثنائية معروفة تفصل بين اللغة في الاستعمال المعتاد بين الناس واللغة في الاستعمال الفني.

ثم رأى بعضهم أن يلغي الثنائية عامداً إلى دراسة أنواع الخطاب (الكلام) فوجد أن هناك الخطاب الأشهاري (لغة الإعلان) والخطاب القضائي والخطاب الديني وغير ذلك[1]. مما يتنوع ويكثر ويتجدد بحسب مواقف المتكلمين.

والثابت ـ عند الغربيين ـ أن بلاغة أرسطو ماتت في نهاية القرن التاسع عشر ثم بعثت من جديد تحت اسم علم الأسلوب[2].

أما بلاغة العرب فهي باقية لما تزل تدرس في مدارسهم، فكيف تلتقي الأسلوبية الغربية بالبلاغة العربية، وقد نشأتا تحت ظروف متباينة؟

ثم إن الأسلوبية بديلة البلاغة الغربية، والبلاغة العربية بلا بديل، أيمكن أن تستوعب البلاغة العربية شيئاً من مفاهيم الأسلوبية؟ ولا نقول: أيمكن أن تندرج الأسلوبية ضمن مباحث البلاغة العربية؟ فنُرمىٰ بالغلو في حب العربية.

أوجه التطابق بين الأسلوبية والبلاغة العربية:

هناك أوجه تطابق بين الأسلوبية والبلاغة العربية، تشكل مناطق التقاء بينهما مما حدا بالدكتور عياد إلى أن قال: «علم الأسلوب ذو نسب عريق عندنا، لأن أصوله ترجع إلى علوم البلاغة، وثقافتنا العربية تزدهي بتراث غني في علوم البلاغة»[3].

---

(1) مدخل إلى النقد الحديث 205.
(2) نظرية البنائية 364ـ 365.
(3) مدخل إلى علم الأسلوب 7.

وحدد الدكتور تمام حسان المرحلة التي اتحدت فيها البلاغة العربية بالأسلوبية، فذهب إلى أن البلاغة مرت بمرحلتين كانت في أولاهما أقرب إلى النقد العلمي وكانت في الأخرى ألصق وأوغل في الأسلوبيات مما يقوم على تحليل الأسلوب.

وعنده أن البلاغة قبل السكاكي تمثل المرحلة الأولى وأن البلاغة بعد السكاكي تمثل المرحلة الثانية[1]. وبيّن الصلة التي تربط البلاغة بالأسلوبية بقيام رابطة توحد علوم البلاغة العربية، وهي تقع في نطاق دراسة الأساليب، فعلم المعاني يبدأ موضوعه بالتفريق بين أسلوبي الخبر والإنشاء، ثم التفريق بين أضرب الخبر وأضرب الإنشاء. ثم يدرس فيما بقي من موضوعه ظواهر أسلوبية كالفصل والوصل والحذف والإيجاز والأطناب وغيرهما.

وعلم البيان يرى في الاستعمال الحقيقي أسلوباً يختلف عن أسلوب الاستعمال المجازي ويفرق بين أنواع المجاز من حيث كونها أساليب، وكذلك يفرق بين كل ذلك والكنايات. أما علم البديع فطرق التحسين عنده من قبيل الأساليب أيضاً، فقد يكون الأسلوب مسجوعاً أو غير مسجوع، مشتملاً على الطباق أو غير مشتمل. لأن الأسلوب هو الاختيار الفردي للمتكلم أو الكاتب، يبدأ بعد الوفاء بمطالب القواعد النحوية، وإذا صح هذا الإيضاح فإن البلاغة ـ في مجموعها ـ تدور حول الأساليب[2].

ولاحظ الدكتور أحمد مطلوب أن البلاغة هي علم الأسلوب الذي أخذ يشيع في السنوات الأخيرة، ويأخذ طريقه إلى الدراسات النقدية، وقد كان القدماء صادقين مع أنفسهم ومخلصين للغتهم حينما اهتموا بالأسلوب واتخذوه مقياساً في نقدهم، وليس قول الجاحظ: والمعاني مطروحة في الطريق. . .

---

(1) الأصول 310، 312.

(2) نفسه 389.

ببعيد عن الواقع، وهو ما عززه عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، وبنى عليه نظرية النظم التي تعد أهم ما توصل إليه النقد العربي القديم، لقد اهتم القدماء بفنون البلاغة لأنها تعرض للأسلوب، ومضوا في دراستهم يتلمسون بناء العبارة وما فيها من صور[1]. وقال: «إن تحليل النص مهمة شاقة، وهو لا يقتصر على دراسة العلاقات اللغوية والإحصائيات والمعادلات، وإنما ينبغي الوقوف على الألفاظ والتراكيب والصور، وإيضاح العلاقة بينهما، ولم يكن البلاغيون والنقاد العرب على خطأ حينما حللوا الكلام وفرقوا بين تعبير وتعبير أو تصوير وتصوير وأعطوا حكماً يعتمد على التفسير والتعليل»[2].

وذهب إلى أن الأسلوبية قد تطور المنهج العربي القديم وتضفي عليه طابع الحداثة لا أن تلغيه أو تعده صورة متخلفة للنقد[3]. وأن التراث البلاغي العربي يدعو إلى دراسة البلاغة العربية بعمق والانتقاع بما في الأسلوبية من مستجدات على أن تبقى أصولها منطلقاً في تقويم النص والحكم عليه[4].

وارتأى الأستاذ لطفي عبد البديع أن امتزاج علم المعاني بالدراسة النحوية الخالصة ليشكلا معاً نحواً جديداً، ينفذ من دراسة شكل العلاقات التركيبية بين مفردات الجملة إلى دراسة جوهرها المتمثل في أسرارها البلاغية ـ هو ما عناه عبد القاهر قديما باسم النظم، وهو ما يقوم على أساسه علم الأسلوب في الدراسات الحديثة وأن وظيفة علم البيان دراسة أسلوب التشبيه وأسلوب المجاز وأسلوب الكناية، وهذه الأساليب تختلف فيما بينهما من حيث طبيعة تكوين كل منها، ومن ثم تكون البلاغة هي العلم الذي يبحث بحثاً جمالياً في

---

(1) النقد البلاغي 196 ـ 197.

(2) الأسلوبية إلى أين 272 ـ 273.

(3) نفسه 276.

(4) نفسه 282.

طرائق التعبير اللغوي سواء على مستوى المفرد أم مستوى التركيب الذي قد يتكون من جملة أو أكثر، والبلاغة ـ بهذا المعنى ـ أقرب إلى علم الأسلوب[1].

وهناك دراسات، اعتمدت على التطبيق والدرس الميداني لبيان الصلة بين البلاغة والأسلوبية منها:

1 ـ الأسلوب للأستاذ أحمد الشايب، وهي محاولة مبكرة لدمج البلاغة بالأسلوبية في سبيل تجديد البلاغة العربية.

انطلق الأستاذ الشايب من خاصية البلاغة في مطابقة لكلام لمقتضى الحال، وأدار حولها فنون البلاغة، فهي كلها لبيان ما يناسب المقام ولا يناسبه. وسأل سؤالين هما: ماذا نقول؟ وكيف نقول؟ وجعل إجابة السؤال الأول في مادة الكلام البليغ من حيث الموضوع والفكرة والعاطفة والخيال، وإجابة السؤال الثاني في طريقة التعبير عن هذه المادة وأدائها.

ولحظ الصلة بين قوانين التعبير ومادة التعبير، فذهب إلى أننا يجب أن نلاحظ أن قوانين التعبير تشمل المادة أو تمسها، وعليه اختلف أسلوب الخطابة عن المراسلة وأسلوب الاستفهام عن الخبر. ودراسة المادة ـ كذلك ـ لا تخلو من القول في التعبير، فالمادة لا تدرس على أنها شيء منفصل مستقل وإنما يراعى أنسبها، وصلته باللغة التي تؤديها تقريراً كانت أو حواراً.

ثم أن وضوح الكلام أو جماله يتم بالنظر إلى معانيه، فهي مقياس هذه الأوصاف. وخلص إلى أن ناحيتي البلاغة ـ وهما ماهية الكلام وكيفيته ـ تلتقيان في هذا الفهم، وقد تفترقان عند النظر إلى صحة الفكرة في ذاتها أو سلامة التركيب نحوياً. ولكن الدرس البلاغي لا يرى فصلهما بحال.

---

(1) التركيب اللغوي للأدب، 2، 35.

وحصر كيفية القول من البلاغة في الأسلوب، حيث تدرس قواعد التعبير البليغ وتدرس الكلمة والصورة والجملة والفقرة والعبارة، ثم الأسلوب من حيث أنواعه وعناصره وصفاته ومقوماته وموسيقاه.

وأدخل البلاغة تحت هذا القسم، فعلم المعاني يدخل كله في بحث الكلمة وعلم البيان وأغلب البديع يدخل في باب الصورة، وتبقى المباحث الأخرى مهملة.

وأدخل مادة الكلام من حيث اختيارها وتقسيمها وتنسيقها، وما يلائم كل فن من الفنون الأدبية كالقصة والمقالة والوصف والرسالة، في قسم الفنون الأدبية.

وكما كانت فنون البلاغة قاصرة عن الأسلوب كما رأى، فهي قاصرة أيضاً في قسم الفنون الأدبية. وانتهى إلى أن نصف البلاغة النظرية مفقود في اللغة العربية، وأن شطراً من الأسلوب درس في فنون البلاغة، وهو شطر يعوزه التنسيق، وأن البلاغة العربية بحاجة إلى وضع علمي جديد، وأن الأدباء هم أولى الناس بدرس البلاغة حتى تتخلص من أساليب الفلاسفة(1).

ولنا ما ذهب إليه ملاحظات:

الأولى: إنه اهتم بمسألة مطابقة الكلام لمقتضى الحال في البلاغة، ولم يتجاوزها إلى عناصر الكلام كالمنشىء أو المتلقي أو الكلام نفسه، ولم يبرز ـ كذلك ـ خصوصيات علم المعاني في دراسة أحوال الكلام من تقديم وتأخير وحذف وذكر وإيجاز وغيرها أو علم البيان في طرق التعبير عن المعنى الواحد، أو علم البديع في أثر مباحثه في المعنى.

---

(1) الأسلوب للشايب 36ـ 39.

الثانية : إن كثيراً من مقومات الأسلوب كالكلمة والعبارة وشروطهما مثلاً درست في مبحث الفصاحة وهي بحسب منهج القدماء، مقدمة للبلاغة فلا داعي للقول بفقدانها في البلاغة العربية.

الثالثة : إن الأدب العربي ضم أجناساً أدبية معينة، وكانت البلاغة مواتية لدراسة تلك الأجناس، ملائمة للاستشهاد بها. ولم يضم الأدب العربي أجناساً أخرى، فلم تعن البلاغة بدراستها. بيان هذا إننا لا نستطيع أن ننتقص من قيمة البلاغة العربية لأنها لم تتعرض للمسرحية أو غيرها مما شاع في العصر الحديث.

ثم إن البلاغة خدمت الدرس القرآني تفسيراً وأحكاماً وإعجازاً وقد نشأت البلاغة بتأثير تلك الخدمة، فالبلاغة العربية أنسب إلى القرآن الكريم منها إلى فن الملحمة الغريب عن بيئة العرب مثلاً.

الرابعة : إن مباحث البلاغة العربية كاملة على ما قامت عليه من ملاحظة العلاقة بين المعنى والأسلوب، وليس فيها شطر مفقود إلا إذا أقمناها على غير ما قامت عليه. وإن الأسلوب والأسلوبية لا يقومان على ذبح البلاغة العربية وإنما يمكن أن نقرأ التراث العربي، فنلحظ فيه مباحث تشبه مباحث الأسلوبية الحديثة فننمي هذه المباحث بما يكشف عن مناطق جمالية أخرى.

2 ـ التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس للدكتور حمادي صمود، وقد خلص فيها إلى البلاغيين والنقاد العرب، تناولوا مسائل ما تزال الدراسات الأدبية تطرحها اليوم في نطاق ما يسمى بالأسلوبية ولم تتجاوز تحليلات علماء الأسلوب لها ما وقفت عليه عند القدامى، ومن أبرز تلك المسائل انتباههم إلى أن الإنشائية أو الأدبية ترتبط بالبنية اللغوية والطريقة المتبعة في أداء المعنى، ودفعهم هذا إلى الإقرار بوجود مستويين من التعبير:

الأول : مستوى يجري فيه المستعمل على العادة والعرف.

الثاني : مستوى يتصرف فيه المستعمل في المواضعات، فيجري اللغة على ما يستجيب لمقاصده في العبارة.

وبالمقارنة بين هذين المستويين اكتشفوا مفهوم العدول، وهو من دعائم الأسلوبية اليوم. وليس مفهوم العدول هو الرابط الوحيد بين التفكير البلاغي عند العرب والاهتمامات الأسلوبية المعاصرة، فقد ربطوا الأثر الفني والحالة الغريبة التي تعتري المتلقي بعنصر المفاجأة، وهو أن يرد في الكلام ما لم يتوقع المتلقي وروده لعدم تضمن السياق ما يهيء له[1].

3 ـ نظرية اللغة في النقد العربي، للدكتور عبد الحكيم راضي، إذ أقامها على أمرين:

الأول : علاقة اللغة الأدبية بالمستوى النمطي العام من اللغة.

الثاني : العلاقة بين مباحث الدرس البلاغي ومباحث الدراسة اللغوية العامة.

وقدم كشفاً لطبيعة العلاقة المذكورة بمستوييها، وفسر عدداً من الظواهر منها الخلاف بين النحاة واللغويين من جهة والنقاد والبلاغيين من جهة ثانية، واستقلال كل طائفة منهما بالمناهج والمقولات والمقاييس، على الرغم من اتفاق الطائفتين على البحث في لغة واحدة وتراث واحد.

وانتهى إلى تقديم الأساس النظري للغة الأدبية كما تصورها البلاغيون والنقاد العرب، وهو التصور الذي انعكس ـ نظرياً ـ في مقولات البحث البلاغي وعملياً في تطبيقات النقاد[2].

إن دراسة الدكتور راضي تندرج ضمن مقولة مهمة في نشأة علم

---

(1) التفكير البلاغي 617 وما بعدها.

(2) نظرية اللغة 4، 532.

الأسلوب، وهي أن النص الأدبي نص لغوي، لا يمكن سبر أغواره دون تحليل العلاقات اللغوية التي ينطوي عليها، إذ لم تكن الأسلوبية في أول الأمر إلا منهجاً من المناهج اللغوية المستخدمة في دراسة النصوص الأدبية[1]. ثم إن الاهتمام بالجانب اللغوي في معرفة النص الأدبي، وتحديد خصائصه النوعية قديم، فلقد قامت الممارسات النقدية الأولى - في قسم كبير منها - على لغة النص طريقة لتقريبه من الأفهام والأذواق، ولعل أحسن مثل لذلك النقد العربي القديم بجعل البلاغة، وقد نشأت من ممارسة العرب للبعد الفني في النص الأدبي، نشاطاً لغوياً قبل كل شيء[2].

إن ما ذهبت إليه الدراسات التي عرضنا لها، وغيرها كثير، يؤكد التطابق بين البلاغة العربية والأسلوبية، وهو يمهد الطريق للباحثين ويضع المعالم عليه.

وإذا كانت الأسلوبية قد نشأت في ظل ثنائية اللغة والكلام، واعتمدت على المقارنة منهجاً في دراسة عدول الكلام من الاستعمال العادي للغة إلى الاستعمال الفني، فقد رأينا أن نعرض لهذه المفاهيم، ونحن نتابع الصلة بين البلاغة والأسلوبية.

اللغة والكلام:

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ۞ أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: 39 ـ 40].

(1) الأسلوبية الحديثة 124.

(2) المناهج اللغوية 229 ـ 230.

قال الأخفش الأوسط (215هـ) في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور: 40] حمل على المعنى، وذلك أنه لا يراها. ذلك أنك إذا قلت: كاد يفعل إنما تعني قارب الفعل ولم يفعل، فإذا قلت: لم يكد يفعل، كان المعنى أنه لم يقارب الفعل، ولم يفعل على صحة الكلام، وهكذا معنى هذه الآية. إلا أن اللغة قد أجازت «لم يكد يفعل» في معنى «فعل بعد شدة». وليس هذا صحة الكلام، أنه إذا قال: كاد يفعل، فإنما يعني: قارب الفعل. وإذا قال: لم يكد يفعل، يقول: لم يقارب الفعل.

إلا أن اللغة جاءت على ما فسرت لك، وليس هو على صحة الكلام(1).

نلاحظ في تفسير الأخفش أنه يحس بمفارقة الكلام للغة. فاللغة تحتوي على عدة إمكانات للتعبير عن المعاني، ففيها كاد يفعل بمعنى قارب الفعل ولم يفعل، وفيها كذلك لم يكد يفعل في معنى فعل بعد شدة.

فإذا دخل النفي على التعبير، والنفي يدخله المتكلم حين يقصد إيقاع النفي على النسبة بين طرفي الكلام، دخل المعنى المنفي في حيز الكلام باختيار المتكلم وفارق حيز اللغة.

بمعنى أن المتكلم استخدم الامكانات المتاحة للتعبير عن مراده من اللغة ثم إنه أخرج تعبيره، بعد أن طبعه بمراده من اللغة إلى الكلام فجاء تعبيره مفارقاً للأصل.

هذا مثل لاحساس العلماء العرب بوجود مجالين أو مستويين من التعبير: اللغة والكلام، وقد نص الأخفش الأوسط على الاصطلاح بهما على معنى المفارقة والتباين.

ويتضح التقابل بين اللغة والكلام في منهج «إعجاز القرآن» للباقلاني

---

(1) معاني القرآن للأخفش 2: 304ـ 305.

(403هـ) إذ إقامه على مراعاة ما هو في أصل الوضع من لسان العرب وما هو من قبيل تصريف الكلام على وفق طرق البلاغة والبراعة والفصاحة مما يكون أقسام الكلام أو أنواعه من شعر ورسائل وخطب وغيرها[1]. فمنهجه ـ إذن ـ يهتم بالكلام الذي يتصرف فيه أهل الصناعة، فيكون بليغاً بارعاً فصيحاً، ويعنى بأنواع الكلام مما يتفاضل فيه الأدباء.

وهذا يعني أن الباقلاني وغيره من النقاد البلاغيين، كانوا يعون أن مزية الكلام، أو فضيلة الأدب إنما تقع في صناعة الأدباء وفنهم وإبداعهم، وليس في ما كان بلسان العرب في أصل الوضع. وإذا أطلقنا على ما اهتم به الباقلاني كلاماً، فإن ما لم يهتم به لأنه ليس مما يبين فيه التفاضل والتفاصح، هو اللغة. واللغة مما يشترط أصلاً في الأدب، فهي من تحصيل الحاصل فلا تعرض المزية فيها.

وأفاد عبد القاهر الجرجاني (471هـ) من ثنائية اللغة والكلام في بيان مزية كلام على كلام آخر وهما بلغة واحدة، وفي تحديد خصائص كل من اللغة والكلام، والعلاقة الرابطة بينهما، والعناصر التي تنشأ من الصياغة والتأليف، وهي لا توجد أصلاً في اللغة[2].

فأما اللغة فإنه يستعملها كلما تحدث عن الكلمات ومعانيها وهي مفردة كقوله: «إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها»[3]. أو كلما أشار إلى التمييز بين اللهجات والقدرة على معرفة الغريب كقوله: «العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علماً باللغة وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ، دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بأعمال الفكر»[4].

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 8.

(2) التفكير البلاغي 501.

(3) دلائل الإعجاز 539.

(4) نفسه 396.

وبهذا يبدو أن مصطلح «اللغة» يطلق في استعمال الجرجاني على مجموعة المفردات، وبصفة أعم، كل الوحدات التي ضبطت بالتواضع لتسمية الأحداث والأشياء وإقامة الفروق بين المفاهيم[1].

وإذا كانت اللغة والتواضع فإن عناصرها مستقرة ثابتة لا مجال للابتكار فيها، ولا تعرف بأعمال الفكر، وإنما بالتوقيف والتقدم بالتعريف[2] وعلى المتكلم أن يراعي ما وضعت اللغة عليه[3].

وأما الكلام فهو مصطلح يتردد عنده كلما تحدث في ما يبلغ به الإنسان أغراضه ومقاصده، ويحاول أن يبين أسباب إفادته أو استحسانه، فهو مثلاً، في مقدمة أسرار البلاغة لا يتحدث عن اللغة لينوه بشأنها، وإنما يشيد بالكلام، لأنه وسيلة التبليغ أو الذي على حد تعبيره، «يعطي العلوم منازلها. . . ويكشف عن صورها»[4]. ولئن كان عبد القاهر الجرجاني لا يتحدث عن اللغة إلا عرضاً لتدعيم حجة أو تفنيد رأي فإن الكلام هو موضوع بحثه، ومحور كل آرائه. إذ أنه ميدان البلاغة هو الكلام لا اللغة، أو هو اللغة كما يستعملها المتكلم، ويتصرف فيها، ويختار منها ما يفي بقصده ويبلغ مقاصده[5].

وقال: «إنا إذا أضفنا الشعر أو غيره من ضروب الكلام، إلى قائله لم تكن إضافتنا له من حيث هي كلم وأوضاع لغة، ولكن من حيث توخي فيها النظم الذي بينا أنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم. . . وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن ننظر في الجهة التي يختص منها الشعر بقائله، وإذا نظرناه وجدناه يختص به من جهة توخيه في معاني الكلم التي ألفه منها ما توخاه من

(1) نفسه 250.

(2) نفسه 267.

(3) نفسه 268.

(4) أسرار البلاغة 2.

(5) مساهمة في التعريف 96، 98.

معاني النحو، ورأينا الكلم بمعزل عن الاختصاص، ورأينا حالها معه حال الابريسم مع الذي ينسج منه الديباج، وحال الفضة والذهب مع من يصوغ منهما الحلي، فكما لا يشتبه الأمر في أن الديباج لا يختص بناسجه من حيث الابريسم، والحلي بصائغها من حيث الفضة والذهب، ولكن من جهة العمل والصنعة، كذلك ينبغي أن لا يشتبه أن الشعر لا يختص بقائله من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللغة»[1].

وفي هذا إشارة واضحة إلى التفرقة بين اللغة والكلام، وأثر النظم في المؤاخاة بينهما، وعمل المتكلم في اللغة، بما يشبه صنعة الحائك في الابريسم والصائغ في الفضة والذهب.

ونجد أطراد ثنائية اللغة والكلام في بحث الفخر الرازي لأقسام دلالة اللفظ على هدى أفكار عبد القاهر الجرجاني فيها.

فلقد ذهب الشيخ عبد القاهر إلى «أن الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده كقولنا: خرج زيد على الحقيقة، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... وإذ قد عرفت هذه الجملة فها هنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى»[2].

فالضرب الأول من الكلام معانيه حقائق متواضع عليها بين الناس، فهي معان اصطلاحية عامة، أما الضرب الثاني فمعانيه مبنية على المعاني الأول، فهي ليست مما تواضع عليها الناس في التعبير بل هي فردية خاصة، استمدت

---

(1) دلائل الإعجاز 362.

(2) دلائل الإعجاز 362ـ 363.

كيانها من المعاني الاصطلاحية العامة، وخرجت عنها بالكناية والاستعارة والتمثيل.

وجاء الفخر الرازي ليشرح قضية المعنى ومعنى المعنى، فأدخلها في دلالات الأصوليين وهو من أوائل الذين تحدثوا عن هذه الدلالات في البلاغة[1].

فبيَّن أن الدلالة الوضعية هي دلالات الألفاظ على المعاني التي هي موضوعة بأزائها، كدلالة الحجر والجدار والسماء والأرض على مسمياتها، ولا شك في كونها وضعية، وإلا لامتنع اختلاف دلالتها باختلاف الأوضاع.

وأما الدلالة العقلية فهي ما كان داخلاً في مفهوم اللفظ، كدلالة لفظ البيت على السقف الذي هو جزء مفهوم البيت، وما كان خارجاً عن مفهوم اللفظ كدلالة لفظ السقف على الحائط»[2].

إن إمعان النظر في مسألة الدلالات يدلنا على أنهم وجدوا اللغة، وقد عبروا عنها بالدلالة الوضعية، تختلف عن الكلام، وقد عبروا عنه بالدلالة العقلية، من حيث إن المزية في الكلام أو الأسلوب المتميز لا تتبين في الاستعمال المعتاد للغة.

وإنما تظهر المزية في الأسلوب بالدلالات العقلية، التي هي موطن التفاوت في التعبير.

ولهذا عقد الفخر الرازي فصلاً في أن الفصاحة لا يجوز عودها إلى الدلالات الوضعية للألفاظ[3].

وتابعه السكاكي (626هـ) في بحث الدلالات إلا أنها فقدت ـ عنده ـ سمة

---

(1) فخر الدين الرازي 111.
(2) نهاية الإيجاز 87 ـ 88.
(3) نفسه 95.

التمييز بين اللغة والكلام، ليقوم بدلاً عن ذلك علم البيان، قال: «وإذا عرفت أن إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة، لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية، وهي الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ظهر لك أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني. . . وعلمت انصباب علم البيان على التعرض للمجاز والكناية»[1].

لقد اعتمد الشيخ عبد القاهر التمييز بين اللغة والكلام منهجاً درس فيه موضوعات البلاغة فكان معلماً في تاريخ البلاغة العربية، ولكن من جاءوا بعده أهملوا الفكرة الرئيسة[2] فأدخلوا البلاغة مدخلاً ضيقاً تخنقه القواعد على ما رأينا عند السكاكي.

على أننا نجد مسارب أخرى لثنائية اللغة والكلام منها وظيفة النحو واللغة من جهة ووظيفة النقد والبلاغة من جهة ثانية. فقد حدد قدامة بن جعفر وظيفة النقد بتمييز جيد الشعر من رديئه، في حيث أخرج منها علم عروضه وغريبه ولغته ومعانيه[3]. وكأنه جعل وظيفة النقد خاصة خصوص الميدان الذي تنتسب إليه وهو الابداع والتفرد والأصالة في حين أبعد عنها العروض والغريب واللغة لأن معرفتها لا تشكل خصوصية ما.

وقريب من هذا ما ذهب إليه ابن الأثير في التفرقة بين وظيفة البيان ووظيفة النحو فقال: «موضوع النحو هو الألفاظ والمعاني، والنحوي يُسأل عن أحوالهما في الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية. . . وموضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة وصاحبه يُسأل عن أحوالهما اللفظية والمعنوية. وهو والنحوي يشتركان في أن النحوي ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغوي، وتلك دلالة عامة. وصاحب علم البيان ينظر في فضيلة تلك

(1) مفتاح العلوم.
(2) مساهمة في التعريف 123ـ 124.
(3) نقد الشعر 61.

الدلالة. وهي دلالة خاصة، والمراد أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن. وذلك أمر وراء النحو والإعراب. ألا ترى أن النحوي يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور، ويعلم مواقع إعرابه، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة[1].

وقسم العلوي العلوم العربية على أربعة أنواع وبين وظيفة كل منها فعلم اللغة العربية علم بمعاني الألفاظ المجردة، وعلم الإعراب وهو علم بالمعاني الإعرابية وعلم التصريف ويتعلق بتصحيح أبنية الألفاظ المفردة وعلم البلاغة والفصاحة، وهذا العلم يأخذ من سائر العلوم صفوها وهو الغاية التي ينتهي إليها فكر النظار والضالة التي يطلبها غاصة البحار، وعليه التعويل في الاطلاع على حقائق الإعجاز في القرآن[2].

إن نظرة العلماء إلى وظيفة العلوم تنطلق من خصوصية الجانب الذي تتناوله تلك الوظيفة، فوظيفة النحو استخراج مبادىء اللغة، ونظمها استناداً إلى الاستعمال المشترك، وغايته القصوى حماية اللغة من الفساد، والحرص على تواصل التفاهم، ووسيلته إلى ذلك ضبط المعايير التي يفصل بها بين الخطأ أو الصواب، ويطابق بينها وبين الحاجة إلى التعبير المستقيم.

ووظيفة البلاغة وصف الطرق الخاصة في استعمال اللغة وتصنيف الأساليب بحسب تمكنها في التعبير عن الغرض تعبيراً يتجاوز الإبلاغ إلى التأثير في المتكلم أو إقناعه بما نقول أو إشراكه فيما نحس به، وغايتها مد المتكلم بما تعده أنجح طريقة في بلوغ المقاصد[3]، وبهذا يظهر فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا وأخبروا السامعين عن الأغراض

---

(1) المثل السائر 1: 39ـ 40.
(2) الطراز 1: 20 ـ 23.
(3) التفكير البلاغي 47.

والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم[1]. وعلى الفصل بين الوظيفتين فسر الزمخشري قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ قَتُورًا﴾ [الإسراء: 100] فقال تقديره فقال: ﴿لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ﴾ [الإسراء: 100] تقديره لو تملكون تملكون ولهذا هو الوجه الذي يقتضيه علم الإعراب فأما ما يقتضيه علم البيان فهو أن (أنتم تملكون) فيه دلالة على الاختصاص وأن الناس هم المختصون بالشح المتبالغ[2] ويلاحظ هنا أن البلاغة تقف عند الصورة الفعلية للكلام ولا ترفض ما فيه، بل تحاول استغلاله من زاوية فنية، بينما يحاول النحو أن يقدم صورة مثالية كاملة للغة[3].

وما قدمناه يظهر أن العلماء أدركوا ثنائية اللغة والكلام وسيروها في أبحاثهم وسيلة إلى كشف مواطن الجمال في الأساليب، وأداة في بيان تفاضلها وتباينها في التعبير.

العدول:

تبنت الدراسات الأسلوبية الحديثة مقولة العدول في لغة الأدب من المقابلة بين النظام العام للغة والاستعمال الفردي لها وقد شبهت العلاقة بين المتقابلين بالعلاقة بين قواعد المرور وعملية المرور ذاتها أو بين قواعد الموسيقى وتأليف قطعة موسيقية معينة[4].

وذهب بعض الباحثين إلى أن مفهوم العدول أكسب الأسلوبية ثراء في التحليل، وفي ضوئه يمكن إعادة وصف كثير من التحليلات البلاغية العربية[5].

---

(1) دلائل الإعجاز 43.
(2) الكشاف 2: 467 والأيضاح 1: 82.
(3) نظرية اللغة 191.
(4) نفسه 517 ـ 518.
(5) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 164.

لقد تهيأ لأسلوب القرآن الكريم أن يكون عدولاً عما تعارفه الناس من الكلام، ولقد تهيأ أيضاً لعلماء الإعجاز أن يرصدوا عدوله فتتبعوا خصائصه وكشفوا عن وجه الجمال في بيانه. منهم الرماني الذي جعل عدول القرآن الكريم في نقض العادة، فقال: «إن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة، منها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة»[1].

وهذا رصد لعدول القرآن من حيث النوع، فهو خارج عن الأنواع الأدبية من كلام البشر. ومن حيث الوزن خصص الرماني عدول القرآن عن الشعر فقال: «لولا أن الوزن يحسن الشعر لنقصت منزلة القرآن في الحسن نقصاناً عظيماً». وهذا يؤكد مفارقة إيقاع القرآن لوزن الشعر المعروف في أعاريضه، أي لو كان القرآن على وزن الشعر لخرج عن الإعجاز، وقال: «ولو عمل عامل من الكتان باليد من غير آلة ولا حُفٍّ ما يفوق الدبيقي في اللين والحسن حتى لا يشك من رآه أنه أرفع الثياب الدبقية التي بلغت في الحسن النهاية، لكان معجزاً، ولذلك من جاء بغير الوزن المعروف في الطباع الذي من شأنه أن يحسن الكلام بما يفوق الموزون فهو معجز»[2].

ورصد عبد القاهر الجرجاني في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ [الأنعام: 100] المزية في التقديم والتأخير، وهو عدول عن أصل أسماه الشيء الغفل، وأوضح المزية بالحسن والروعة والأثر في القلوب فضلاً عن معنى زائد عن المعنى الأول فقال: «ليس بخاف أن لتقديم (الشركاء) حسناً وروعة ومأخذاً في القلوب، أنت لا تجد شيئاً منه إن أنت أخّرت فقلت: وجعلوا الجن شركاء لله. وإنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر

(1) النكت 102.
(2) نفسه 102ـ 103.

الرائق والحسن الباهر إلى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب في إن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلاً، لا سبيل إليه مع التأخير. بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله: إنهم جعلوا الجن شركاء، وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم (شركاء) يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا غير الجن»[1].

ونصّ الزمخشري على أن العدول عن العطف يتم لتباين الغرض أو القصد والأسلوب، ففي قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 5، 6]. قال: «لما قدم ذكر أوليائه، وخالصة عباده بصفاتهم التي أهلتهم لإصابة الزلفى عنده، وبيّن أن الكتاب هدى ولطف لهم خاصة، قفّى على أثره بذكر أضدادهم وهم العتاة المردة من الكفار، الذين لا يقع فيهم الهدى، ولا يجدي عليهم اللطف، وسواء عليهم وجوب الكتاب وعدمه، وإنذار الرسول وسكوته.

فإن قلت: لم قطعت قصة الكفار عن قصة المؤمنين، ولم تعطف كنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 13، 14] وغيره من الآيات الكثيرة؟. قلت: ليس وزان هاتين القصتين وزان ما ذكرت، لأن الأولى فيما نحن فيه مسوقة لذكر الكتاب وأنه هدى للمتقين، وسيقت الثانية لأن الكفار من صفتهم كيت وكيت، فبين الجملتين تباين في الغرض والأسلوب، وهما على حد لا مجال فيه للعاطف»[2].

(1) دلائل الإعجاز 286.

(2) الكشاف 1: 149.

وقدم السكاكي مثلاً واضحاً لثنائية اللغة والكلام والعدول عن الأصل سماه: «أصل معنى الكلام ومرتبته الأولى»، وبين جملة من العدولات تحدث في أصل المعنى وتتراكم إلى أن تصل إلى مرتبة الإعجاز مع بيان القصد في كل عدول، وذلك عمله في بيان وجه الإعجاز في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ﴾ [مريم: 4].

فالمرتبة الأولى: يا ربي قد شخت.

وهي أصل معنى الكلام، وأن الشيخوخة مشتملة على ضعف البدن وشيب الرأس.

المرتبة الثانية: يا ربي قد ضعف بدني وشاب رأسي.

وسبب العدول عن الأولى توخي مزيد التقرير إلى تفصيلها، أي أن في الثانية شيئاً من الوضوح لا نجده في الأولى.

المرتبة الثالثة: يا ربي قد وهنت عظام بدني وشاب رأسي.

وسبب العدول بالكناية أن الكناية أبلغ من التصريح.

المرتبة الرابعة: يا ربي أنا وهنت عظام بدني وشاب رأسي.

وسبب العدول ببناء الكناية على المبتدأ أن هذا البناء أبلغ في التقرير.

المرتبة الخامسة: يا ربي إني وهنت عظام بدني وشاب رأسي.

وسبب العدول إلى إدخال أن على المبتدأ أنه أبلغ في التعبير.

المرتبة السادسة: يا ربي إني وهنت العظام من بدني وشاب رأسي.

وسبب العدول إلى سلوك طريقي الإجمال والتفصيل، طلب تقرير وقوع الوهن على العظام من البدن.

المرتبة السابعة: يا ربي إني وهن العظم مني وشاب رأسي.

والسبب في العدول إلى ترك توسط البدن هو طلب مزيد من اختصاص العظام بالمتكلم.

المرتبة الثامنة: إني وهن العظم مني.

وسبب العدول بالعظام إلى العظم بيان أن الوهن شمل العظام فرداً فرداً. وأوضح بالطريقة نفسها المرتبات وأسباب العدول في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: 4][1].

لقد استخدم السكاكي منهجاً في تحليل وجه الإعجاز يقوم على المرتبات أو الدرجات ونظر إلى التفاوت في أصل معنى الكلام وما عليه نظم القرآن، ويظهر من عمل السكاكي أن الانتقال من مرتبة إلى مرتبة أخرى عملية معقدة، لا تتم إلا بترابط عناصر النظام اللغوي وتكاثفها، فلكل مرتبة شكل في التعبير يلائم سبب العدول بها إما بإضافة عناصر جديدة كإدخال (أن) على المبتدأ في المرتبة الخامسة، أو بإطراح عناصر كانت ماثلة في السياق كالاستغناء عن الجار والمجرور والمضاف إليه في المرتبة السابعة. ويظهر أيضاً أن الوجوه البلاغية مراتب يخدم بعضها بعضاً، ويبدو ذلك في توظيف دلالة البعض على الكل، وهي وجه بلاغي لإعطاء الكناية شكلها النهائي في المرحلة الثامنة[2].

ويظهر العدول واضحاً عند ابن الأثير حيث ذهب في بحث الدلالة إلى أن الأصل في المعنى يأتي من ظاهر اللفظ، فإن عدل به إلى الكناية ـ وهي الانتقال من ظاهر اللفظ إلى مجاوره أو لازمه وهي أبلغ من التصريح ـ فلا بد من دليل على العدول، قال: «اعلم أن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل، كما في قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ﴾ [المدثر: 4] فالظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس ومن تأول ذهب إلى أن

(1) مفتاح العلوم 137 ـ 138.
(2) التفكير البلاغي 418.

المراد هو القلب لا الملبوس، وهذا لا بد له من دليل، لأنه عدول عن ظاهر اللفظ[1].

وفي قوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ * بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ * كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ فَنَادَوا۟ وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ * وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ﴾ [ص: 1 ـ 4] عدول عن (وقالوا هذا ساحر) وهو القياس عطفاً على ﴿وَعَجِبُوٓا۟﴾ [ص: 4] إلى: ﴿وَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ﴾ [ص: 4] للإشعار بتعظيم ما اجترأوا عليه من القول في أمر النبي ﷺ أو لأن هذا القول كان أهم عندهم وأرسخ في نفوسهم، فصرح باسم قائله دلالة على ما كان في أنفسهم منه[2].

إن ما قدمناه من عرض لأقوال العلماء ومن تحليل لتصورهم يؤكد أنهم وعوا مبدأ العدول وأدركوه منذ بدايات تكون البلاغة العربية مروراً باستقرارها ونضج مصطلحاتها ومفاهيمها، وهذا يمكننا من استعراض مفاهيم علوم البلاغة الثلاثة على وفق مفهوم العدول، وتصور المقابلة بين اللغة والكلام.

فمباحث علم المعاني تدور، في كثير من جوانبها، حول العدول عن النمط المألوف من اللغة بحسب تقاليد اللغويين في صناعة الكلام. ويمثل ذلك العدول الطاقات الإيحائية في الأسلوب. فتعريف علم المعاني يقوم أساساً على رعاية مستويين من اللغة: العام المشترك والخاص الفردي، إذ هو العلم الذي تعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال[3].

ويلاحظ أن ذكر المطابقة يخرج ما لا تحصل به المطابقة أصلاً مما يدخل في المستوى العادي كالإعلال والتصحيح والإعراب، ونحو ذلك مما يحتاج إليه في تأدية أصل المعنى بالتراكيب العربية، بحيث لا يحتاج في تأديته إلا إلى الدلالات الوضعية، وهو ما تكلفت به مباحث النحاة.

---

(1) المثل السائر 1: 74.
(2) نفسه 2: 201.
(3) الإيضاح 1: 12.

أما معظم أبواب علم المعاني فيمتنع فيها إجراء الكلام على الأصل، وهي أبواب تقوم على العدول عن مستوى استخدامها المألوف، وقد كانت وسيلة البلاغيين في معظم هذه الأبواب التقدير، سواء بالزيادة أم الحذف أم بالتقديم والتأخير أم التعريف والتنكير. وذلك من خلال مفهوم يغفل ظاهر العبارة وصولاً إلى باطن يعتمد على أصل[1]. مع إكساب العبارة صبغة جمالية تتصل بالمعنى وتلونه، وتصله بحالة المخاطب في غالب الأحيان، وبحالة المتكلم في القليل منها، بحيث تؤثر هذه الحالة في أجزاء الجملة الإسمية والفعلية والخبرية والإنشائية[2].

أما علم البيان فقامت مباحثه من المجاز والاستعارة والكناية على العدول عن أصل وهو ما أسموه الدلالة الوضعية. فإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، إنما يتأتّى بالدلالات العقلية، لجواز أن يكون للشيء لوازم بعضها أوضح لزوماً من بعض، وبنوه على الحقيقة والمجاز، ذلك أن اللفظ المراد به لازم ما وضع له، إن قامت قرينة على عدم إرادة ما وضع له فهو مجاز، وإلا فهو كناية، ثم المجاز منه الاستعارة. وهي ما تبنى على التشبيه[3].

وتتلخص علاقة المجاز بالحقيقة في ثلاثة مبادىء مترابطة هي:

أ ـ لا بد لكل مجاز من حقيقة.

ب ـ التعبير الحقيقي متقدم في النشأة على التعبير المجازي.

جـ ـ الحقيقة أولى من المجاز في الاستعمال إذا لم يتضمن ما لا تتضمنه[4].

---

(1) نظرية اللغة 202.

(2) البلاغة والأسلوبية 200.

(3) الإيضاح 2: 213.

(4) التفكير البلاغي 419.

وأما علم البديع فقد طغت فكرة التحسين الزائد على المعنى على ملاحظة عدول التعبير إلى أحد فنونه. والحق أن البلاغيين حاولوا في البديع استكشاف إمكانات اللغة، ولكنهم لم يطوروها وصولاً إلى منهج أسلوبي في فهم الأداء الفني، كما لم يحاولوا الربط بين التوصيف الشكلي لبديعياتهم والبنية الحقيقية للعمل الأدبي، فاقتصر جهدهم على عرض الوسائل والأدوات البديعية دون محاولة توجيهها لخدمة العملية الإبداعية[1].

وقد يعيننا أننا نجد ـ على الرغم من ذلك ـ فنوناً مواتية لبيان اطراد العدول فيه. كباب التخيير مثلاً الذي عرفه ابن أبي الأصبع بأن يأتي الشاعر أو الناثر بفصل من الكلام أو بيت من الشعر يسوغ أو يقفي بقواف شتى فيتخير منها الشاعر قافية مرجحة على سائرها فيدل الاختيار على حذق الشاعر. كقوله:

إنّ الغريبَ الطويل الذيل ممتهن   فكيف حالُ غريب ما لَهُ قوتُ

فإنه يسوغ أن يقول: ما له حال، ما له نشب، ما له سبب، ما له صفد، ما له سبد، ما له أحد. أما قوله: (ما له قوت) فهو أبلغ من الجميع، وأدل على الفاقة، وأمس بذكر الحاجة وأبين للضرورة وأشجى للقلوب، وأدعى للاستعطاف، فلذلك رجحت القافية على كل ما ذكر[2].

المقارنة الأسلوبية:

اتخذ العلماء المقارنة منهجاً لبيان التفاضل بين الأساليب، منطلقين من الإعجاز البلاغي في كثير من مؤلفاتهم. فالقرآن الكريم كلام الله تعالى، ولا سبيل إلى إدراك إعجازه والوقوف على سر بلاغته إلا باستعراض التراث الأدبي للبلغاء المجيدين واستيعاب أساليبهم في التعبير وموازنتها بأسلوب القرآن

---

(1) البلاغة والأسلوبية 227.

(2) بديع القرآن 233 ـ 234.

الكريم، إذ كان القرآن عربياً نزل بلغة العرب التي حذقوها، وعدوا الإجادة فيها مناط الشرف، لكي يكون للموازنة منزلة رفيعة ثم ليكون الحكم بالإعجاز قائماً على دعائم يؤيدها العقل ويطمئن إليها التفكير.

فالمقارنة هي الأساس الذي بنيت عليه أولاً دراسة أساليب القرآن في التعبير ومقابلتها بأساليب البلغاء واستخلاص عناصر الجودة منهما ثم مقارنة الآية من التنزيل بالجيد من كلام العرب، ليبين فضل الكتاب على كلام الفصحاء الذين استوت لديهم ملكة البيان واعترف لهم الناس بالإجادة والإتقان فيها[1].

وهذا ما نجده عند المبرد (285هـ) حيث قارن نظم القرآن بنظم الشعر، للدلالة على أن الشعر مهما ارتقى وبلغ منزلة عالية، فإنه لن يصل في بلاغته إلى الدرجة التي يتسنمها القرآن. ولذلك قارن قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ [الجمعة: 5] بقول مروان بن أبي حفصة:

زواملُ للأشعار لا علمَ عندهم   بجيِّدها إلا كعلم الأباعرِ
لعمرك ما يدري البعيرُ إذا غدا   بأوساقهِ أو راح ما في الغرائرِ

وبين قوله تعالى: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ [الزخرف: 39] أي مانزل بكم أجل من أن يقع به التأسي ونظر بعض إلى بعض.

وقول الخنساء في رثاء أخيها صخر:

ولولا كثرة الباكين حولي   على إخوانهم لقتلت نفسي
وما يبكون مثل أخي ولكن   أُعزي النفس عنه بالتأسي[2]

(1) أبو هلال العسكري 7.
(2) البلاغة للمبرد 66 ـ 67 والزوامل الحوامل والوسق حمل البعير والغرائر جمع غراره وهي التبن.

وقد دأب العلماء بعد المبرد على انتهاج المقارنة بين القرآن والشعر للتدليل على بيان إعجاز القرآن كالباقلاني (403هـ) الذي ذهب إلى أن فصاحة القرآن تفضل فصاحة كل نظم، وتتقدم بلاغته في كل قول. وعمد في المقارنة إلى شعراء أجمع النقاد على عظم شأنهم ورفعة أقدارهم فاختار شاعراً من عصر ما قبل الإسلام هو امرؤ القيس وشاعراً من العصر العباسي هو البحتري. ثم اختار قصيدة من كل منهما اتفق النقاد على علو مكانتها وصحة نظمها وجودة بلاغتها ليبين ما تخللها من نقص وفضول وما بها من تعسف وتكلف وما فيها من تفاوت الرفعة والوضاعة ثم ليظهر فضل القرآن عليها وتناهيه في البلاغة[1].

ومضى قائلاً: «وإذا كنا قد بينا أن شعر امرىء القيس، وهو كبيرهم الذي يقرون بتقدمه وشيخهم الذي يعترفون بفضله وقائدهم الذي يأتمرون به وإمامهم الذي يرجعون إليه، كيف سبله وكيف طريق سقوط منزلته عن منزلة نظم القرآن وإذا كنا قد آبنا في القاعدة ما علمت وفصلنا لك في شعره ما عرفت، لم نحتج أن نتكلم على شعر كل شاعر وكلام كل بليغ، والقليل يدل على الكثير»[2]. والملاحظ هنا أن المبرد كان يلحظ اتفاق المعنى بين الآية الكريمة والشعر مما يقرب عمله منا لمقارنة الصحيحة أكثر من الباقلاني الذي لم يتقيد باتفاق المعنى في موضوع المقارنة. وإنما عول على ما في القرآن الكريم من نظم عجيب وما في الشعر من تهافت كبير وإن لم يكن بينهما جهة اتفاق في المعنى. وقد ساق الباقلاني البراهين على رفعة الأول وسقوط الثاني مما جعل كلامه أقرب إلى العموم والشمول منه إلى الخصوص والتحديد[3].

إلا أن هذا لا ينقص عمل الباقلاني شيئاً، ولا سيما جانب المقارنة التي

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 211.
(2) نفسه 215 ـ 216.
(3) أثر النحاة 219.

انتهجها في سبيل توضيح إعجاز القرآن، وهو قصده ومرامه من وراء تأليف كتابه الذي قال في مقدمته، موضحاً أفكاره الرئيسة فيه «ونصف ما يجب وصفه من القول في تنزيل متصرفات الخطاب، وترتيب وجوه الكلام، وما تختلف فيه طرق البلاغة وتتفاوت من جهته سبل البراعة وما يشتبه له ظاهر الفصاحة ويختلف فيه المختلفون من أهل صناعة العربية والمعرفة بلسان العرب في أصل الوضع. ثم ما اختلفت به مذاهب مستعمليه في فنون ما ينقسم إليه الكلام من شعر ورسائل وخطب وغير ذلك من مجاري الخطاب.

وإن كانت هذه الوجوه الثلاثة أصول ما يبين فيه التفاصح، وتقصد فيه البلاغة، لأن هذه أمور يتعمل لها في الأغلب، ولا يتجوز فيها. ثم من بعد هذا الكلام الدائر في محاوراتهم، والتفاوت فيه أكثر لأن التعمل فيه أقل إلا من غزارة طبع أو فطانة تصنع وتكلف.

ونشير إلى ما يجب في كل واحد من هذه الطرق، ليعرف عظيم محل القرآن وليعلم ارتفاعه عن مواقع هذه الوجوه، وتجاوزه الحد الذي يصح أو يجوز أن يوازن بينه وبينها أو يشتبه ذلك على متأمل»[1].

ويلاحظ في هذا النص تنبه الباقلاني على المستوى اللغوي المشترك مما أسميناه الأصل، وقد أطلق عليه «أصل الوضع»، وعده من مستلزمات المستوى الخاص حيث تنطلق البلاغة والبراعة والفصاحة.

وهذا يوضح لنا، فضلاً عما أسلفنا، إدراك العلماء للحدود الفاصلة بين وظيفة علم اللغة وعلم البلاغة.

ثم إن للكلام، بعد أن يخرج من خير اللغة إلى البلاغة، وجوهاً يتصرف فيها الأدباء فيجعلون كلامهم شعراً أو رسائل أو خطباً أو غير ذلك من الأنواع الأدبية.

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 6 ـ 7.

وأشار إلى مسألة التعمل فيها، وهو يريد الصنعة حيث يتميز بمقدارها كلام من كلام، فالأدب الذي يراد منه التأثير في المتلقي يتصنع له بحسب صناعة نوعه فللشعر صناعة وللرسائل وللخطب كذلك. أما الكلام الجاري في مخاطبات الناس، مما لا يراد منه التأثير بل مجرد الإبلاغ، فلا يتصنع له ولا يتفنن في عرضه، ولهذا تقل الصنعة فيه.

وعلى هذا فالأدب يقل التفاوت فيه بسبب استوائه في الصنعة، أما الكلام الآخر فالتفاوت فيه أكثر، إلا إذا حذق المتكلم في كلامه أصلاً وطبعاً.

وبعد أن تم للباقلاني حصر كلام البشر أخرج القرآن الكريم عن كلامهم، لأن معرفة مستلزمات وجوه كلام البشر توجب معرفة تجاوز القرآن لها جميعاً، إن ما تهمنا الإشارة إليه هو أن الباقلاني أدرك عدول لغة الأدب عن أصل الوضع، وأنه أدرك أن القرآن الكريم معجزة في كلام البشر بعدوله عن أنواع كلامهم، فأخذ يدافع عن إدراكه ويرد أوهام بعض الجهال، حين ذكر له أن بعضهم جعل يعدل القرآن الكريم ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه[1].

واستخدم الخطابي (388هـ) المقارنة في وجهة أخرى إذ اتخذها طريقاً إلى دحض قيام أية معارضة للقرآن الكريم. وكان قد أورد قول المنكرين لإعجاز القرآن بوجود معارضة له. ورد على أمثال هذه المعارضة بأنها خالية من كل فائدة لا لفظها صحيح ولا معناها مستقيم، ولا فيها شيء من شرائط البلاغة، وإنما تكلف هذا الكلام الغث لأجل ما فيه من السجع، والساجع عادته أن يجعل المعاني تابعة لسجعه[2].

وواضح أنه أقام مقارنة بين القرآن الكريم والمعارضات، ليفيد منها في

(1) نفسه 4 ـ 5.
(2) بيان إعجاز القرآن 50 ـ 51.

بيان إعجاز القرآن من حيث تعذر الإتيان بمثله على البشر لأن عملهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها[1].

فالقرآن الكريم هو الأصل في المقارنة وهو موطن الإعجاز وأما المعارضات فهي خارجة عن ذلك لا تداني رتبة القرآن بأي شكل مع قصور في النظم والمعاني وأنها استراق واقتطاع من عرض كلام القرآن، واحتذاء لبعض أمثلة نظومه[2]. هذا بعض ما تهيأ للخطابي وهو يأخذ بالمقارنة بين أسلوب القرآن الكريم وأسلوب المعارضات.

وقارن عبد القاهر الجرجاني (471هـ) مقارنة أخرى تختلف عما وجدنا عند الباقلاني أو الخطابي. فهي مقارنة بين المعاني فرأى أن أحد المعاني غفل ساذج عامي موجود في كلام الناس مثل قولهم: الطبع لا يتغير. أو قولهم: لست تستطيع أن تخرج الناس عما جبلوا عليه. فإذا عمد إليه البصير بشأن البلاغة وأحداث الصورة في المعاني، فإنه يصبح كقول المتنبي:

يُراد من القلب نسيانكم   وتأبى الطباع على الناقلِ

فتجده قد خرج في أحسن صورة، وتراه قد تحول جوهرة بعد أن كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً[3].

وقد أفاد الشيخ عبد القاهر بهذه المقارنة كثيراً في إرجاع مزية الكلام إلى المعنى، وهو يرد بذلك على أصحاب اللفظ.

أما ابن ناقيا (485هـ) فقد أفاد من المقارنة في إخراج تشبيهات القرآن

(1) نفسه 24.
(2) نفسه 52 ـ 53.
(3) دلائل الإعجاز 423.

الكريم عن طوق البشر، ثم بيان أن تشبيهات بعض الشعراء مستمدة من القرآن ولكنها لا تلحق بشأوه، قال في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 74]، كأن القسوة في القلب ذهاب اللين منه والرحمة والخشوع والرقة، وإنما شبه الله عز وجل قلوبهم في القسوة بالحجارة لأن الحجارة هي غاية المثل، ولذلك قال الفرزدق:

أما العدوُّ فإنّا لا نلين له ... حتى يلينَ لضرس الماضغ الحجرُ

وقال الآخر:

ما أطيبَ العيش لو أن الفتى حجر ... تنبو الحوادث عنه غير مكلومِ

فأما من قصد محض التشبيه في هذا الباب، واعتمد في أخذه على لفظ الكتاب، فإنه وقف دون استيفاء المعنى بمثل قوله تعالى: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: 74] وما يتبع هذا القول من الدلالة عليه، والحجة فيه والتعليل له، وكذلك كل ما ينقله الشعراء وغيرهم من أرباب البلاغة إلى كلامهم من معاني القرآن لا يبلغون شأوه ولا يدركون مناله إعجازاً وأعوازاً وآباء وامتناعاً.

وبيَّن جل اسمه، كيف كانت قلوبهم أشد قسوة من الحجارة فقال: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: 74] يعني العيون التي لا تكون أنهاراً، وقد اقتفى ذلك بعض المولدين، فقال وذكر الشباب وبكاؤه عليه:

فلا تلحيا أن فاض دمع لفقده ... فقل له بحرٌ من الدمع يثمدُ

ولا تعجبا للجلد يبكي فربما ... تقطر عن عينٍ من الماءِ جلمدُ

ومعنى التنزيل بعد، أتم وأعم وأوفى وأعلى بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا

﴿يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: 74] نحو الجبل الذي تجلى الله له حين كلم موسى ـ عليه السلام[1].

إن السبب في قصور تشبيه الشاعرين الأولين أنه مقصود فيه محض التشبيه أما تشبيه القرآن الكريم فهو أتم وأعم وأوفى وأعلى بسبب السياق الذي جاء فيه ففي قوله تعالى: ﴿أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ﴾ [البقرة: 74] زيادة معنى على التشبيه بأن من عرف حال قلوب المعاندين قال: هي أقسى من الحجارة، فضلاً عن دلالة صيغة افعل على فرط القسوة، وكأنه قيل: اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة.

ثم إن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ﴾ [البقرة: 74] بيان لفضل قلوبهم على الحجارة في شدة القسوة وتقرير لقوله: ﴿أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ﴾ [البقرة: 74].

والمعنى إن من الحجارة ما فيه خروق واسعة يتدفق منها الماء الكثير الغزير، ومنها ما ينشق انشقاقاً بالطول أو بالعرض، فينبع منه الماء أيضاً، ثم إن الخشية مجاز على انقياد الحجارة لأمر الله تعالى، وأنها لا تمتنع على ما يريد منها، وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما أمرت به[2].

ودارت في كتب البلاغة مقارنة بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ﴾ [البقرة: 179] وقول أحدهم: القتل أنفى للقتل.

وربما كان المبرد أول من عقد المقارنة بينهما فذهب في توضيح المقارنة إلى أنه «إذا قتل القاتل امتنع غيره عن التعرض للقتل. فهذا أحسن الكلام من كلام مثله... فإذا جاء قوله جل وعز: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ﴾ [البقرة: 179] جاء ما لا اعتراض عليه ولا معارضة له وقوله: ﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ﴾ [البقرة: 179] خطر ثان، فتبارك الله الذي ليس كمثله شيء»[3].

---

(1) الجمان في تشبيهات القرآن 45، 50 ولحاه: شتمه وثمد الماء: قل.

(2) الكشاف 1: 290ـ 291.

(3) البلاغة للمبرد 67 وفيه: القتل أقل للقتل.

ودخلت المقارنة في باب الإعجاز مثلاً يضرب لبيان تفاوت بلاغة القرآن عن بلاغة البشر.

قال الرماني: وقد استحسن الناس من الإيجاز قولهم: القتل أنفى للقتل، وبينه وبين لفظ القرآن تفاوت في البلاغة والإيجاز، وذلك يظهر من أربعة أوجه:

1 ـ إنه أكثر في الفائدة.

2 ـ أوجز في العبارة.

3 ـ أبعد من الكلفة بتكرير الجملة.

4 ـ أحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة.

وشرع يوضح المقصود بكل وجه، ويلاحظ أنه اتخذ نواحي متعددة لإقامة المقارنة.

فمن حيث الدلالة تتميز الآية الكريمة بمعاني زائدة حسنة منها أبانة العدل وأبانة الغرض المرغوب فيه لذكرها الحياة، والاستدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله بها.

ومن حيث التركيب تقل حروف قوله: «القصاص حياة» عن نظيره: القتل أنفى للقتل.

ومن حيث الصوت خلت الآية من التكرير أما قولهم فقد تكررت فيه كلمة «القتل» وفي هذا التكرير مشقة على النفس، ومتى كان ذلك فهو مقصر في باب البلاغة. أما الآية ففي تأليف حروفها تلاؤم حسن.

وقال الرماني: فباجتماع هذه الأمور صار قوله تعالى أبلغ وأحسن وإن كان الأول بليغاً حسناً[1].

(1) النكت 71 ـ 72.

وتابع أبو هلال العسكري الرماني في المقارنة وقد أدخلها في باب الإيجاز أيضاً[1]. حتى إذا وصلت إلى السيوطي (911هـ) تجمع لديه من وجوه المقارنة عشرون وجهاً، تكاد تكون تفريعاً على ما أصله الرماني[2].

إن سلوك العلماء طريق المقارنة يدل على وعيهم لأهميتها في تمييز التفاوت بين الأساليب، وقد قدمنا ما فيه عرض لعملهم على إخراج أسلوب القرآن عن أساليب البشر من نواحي شتى.

أوجه الخلاف بين الأسلوبية والبلاغة العربية:

لا بد من أن نذكر أن أهم ما يميز العلوم القديمة من الحديثة ليس هو التوافق في بعض المصطلحات ولا الحدس ببعض النقاط أو الاحساس بأهمية الموضوعات، وإنما هو الفرق بين الأشتات المبعثرة والملاحظات المتناثرة من ناحية، وإقامة نظام شامل على أسس منهجية ملتزمة يؤدي إلى نتائج يقينية، ويفيد من المستحدثات العلمية من ناحية أخرى.

فمن السذاجة أن نتصور علماً ناضجاً في غير عصره، لأن هذا يؤدي إلى خلل في بنية الثقافة الإنسانية، أو ينم عن جهل بطبيعة تطورها[3].

وقد سبق أن أشرنا إلى الظروف التي حفّت بنشأة البلاغة العربية والأسلوبية مما طبع كلاً منهما بطابع مميز، على الرغم من أوجه التطابق التي وجدناها بينهما.

وقد أدى ذلك إلى جملة اختلافات جوهرية انعكست في طبيعتهما، وإن ما يهمنا من تسجيل الفروقات أن نلاحظ جملة أمور:

الأول : اطراد الفرق بين البلاغة والأسلوبية في المستوى الذي تتناوله دراستنا

(1) كتاب الصناعتين 181.
(2) معترك الأقران 1: 300 ـ 303.
(3) علم الأسلوب 140.

وهو مستوى الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، مما قد يعني أن تختلف مقولة من مقولات البلاغة العربية عن الأسلوبية، ولكنه يعني التطابق في بعض المقولات بين بلاغة القرآن والأسلوبية.

الثاني : الاستفادة من الأسلوبية في الكشف عن بلاغة القرآن من حيث المنهج مع مراعاة خصوصية مستوى الإعجاز.

الثالث : تنمية آراء بعض العلماء العرب وتوضيحها بما يجعل الإفادة من الأسلوبية في المستقبل مدخلاً واسعاً إلى الإعجاز البلاغي.

الرابع : الانتباه على التباين بين بلاغة أرسطو التي ورثتها حضارة الغرب فأقامت الأسلوبية على أنقاضها، وبلاغة العرب التي ترعرعت في ظل القرآن الكريم، وشبت على هدى إعجازه، مما يجعلها ملازمة له. ما دام يتلى إناء الليل وأطراف النهار.

الخامس: إن بلاغة العرب لا تقتصر على الصورة التي رسمها لها السكاكي أو القزويني، وإنما تمتد من الملاحظات الأولى التي دونها الجاحظ ومن سبقه إلى آخر ومضة في الطريق شهدها العصر الحديث.

السادس: بلوغ الدراسات الأسلوبية الحديثة في الوطن العربي مستوى يمكن أن يحتضن بذور علم الأسلوب العربي بعد تنمية بعض الجوانب التي أهملت في الدراسات القديمة إلا أنه ليس حتماً أن يتولد العلم لدينا بالطريقة نفسها التي نشأ بها في الغرب، بل إن تجربة البلاغة العربية تدعونا إلى الاعتداد بطرقنا اليوم في التوليد والاحتضان. ولقد وجدنا الباحثين في أمر الصلة بين البلاغة والأسلوبية يجمعون على فروق بينهما منها:

الثبات والتغير في اللغة:

إن البلاغة علم لغوي قديم، والأسلوب علم لغوي حديث، وهذا

يستدعي الاختلاف في المنهج مما جعل العلوم اللغوية القديمة تنظر إلى اللغة على أنها شيء ثابت، في حين أن العلوم اللغوية الحديثة تسجل ما يطرأ على اللغة من تغير وتطور. ومع أن علم البلاغة يلاحظ اختلاف طرق التعبير تبعاً لاختلاف مقتضى الحال فإن هذه الاختلافات لا تخرج عن الامكانات الثابتة للغة العربية.

فهل يستخدم التقديم والتأخير، مثلاً بكثرة في الشعر دون النثر؟

وهل يستخدم في هذا العصر بقدر ما كان يستخدم في القرن الثاني أو الثالث؟. وكيف تطور استخدام السجع من عصر ما قبل الإسلام حتى القرن العاشر؟ ولماذا هجره الكتاب في العصر الحديث؟.

هذه المسائل ومثلها كثير لا تتناوله البلاغة لأنها تتناول تلك المسائل منفصلة عن الزمن والبيئة وعلم الأسلوب، كسائر العلوم اللغوية الحديثة، يدرس الظواهر اللغوية، دراسة مخصوصة، بطريقتين أفقية، تصور علاقة هذه الظواهر بعضها ببعض في زمن واحد. وطريقة رأسية، تمثل تطور كل ظاهرة من هذه الظواهر على مر العصور[1].

ثم أن تأثير القرآن الكريم في العربية واقع أيضاً في مسألة ثباتها، وفي تصور علمائها لهذا الثبات، وذلك من حيث اقتران تاريخ العربية بتاريخ القرآن، وجعلهم القرآن قطباً تدور عليه دراساتهم.

بمعنى أن أصول تصاريف المفردات في العربية التي نتكلم بها الآن هي نفسها أصول تصاريف المفردات التي كانت زمن نزول القرآن، والخارج عنها من كلامنا ملحون، مردود. وكذلك ضبط حركات الكلمات وإمكانات تدويرها في بناء الجملة، وإنماط تعلق بعضها ببعض. إذ لا يجوز لنا إلا ما جرى لسانهم به. ومثل ذلك وظائف أحوال الكلمات كدلالة التعريف في طرفي

(1) مدخل إلى علم الأسلوب 44.

الجملة مثلاً على معنى من المعاني هو الذي نراه في كلامنا، وهو الذي نراه في لغة القوم الذي نزل فيهم القرآن.

ولكن هذا الثبات لا يلغي وجود طاقات وإمكانات في اللغة، فيهما من المرونة ما تنعكس فيه أحوال الأزمنة والأمكنة والأطوار الحضارية واختلاف طبائع المتكلمين، ويرجع كثير منه إلى الفروق في اختيار الكلمات واختيار عناصر الصورة وطريقة التأليف التي هي أشبه بالقائل، وغير ذلك، مما هو في العربية متنوع جداً وعلى تلك الطاقات والامكانات يختلف كلام زيد عن كلام عمر وشعر امرىء القيس عن شعر شوقي وهكذا[1]. ونقول أن البلاغة العربية لم تعن بمسألة التطور، ولم ترصد التغيير في استعمالات فنونها وما تشتمل عليه هذه الفنون، ولكن علماءها كانوا يدركون مسألة التطور والتغيير.

المعيارية والوصفية:

إن القوانين التي وصلت إليها البلاغة، واستقرت عليها، هي قوانين مطلقة لا يلحقها التغيير من عصر إلى عصر أو بين بيئة وأخرى أو بين شخص وآخر. إذ أن مراعاتها دائماً ضرورية كمراعاة قوانين النحو.

وعلى الرغم من قيام تلك القوانين على الاختيار بين عدة تراكيب نحوية صحيحة، فإن الاختيار نفسه محكوم بقوانين، تجعل العدول عن التركيب المناسب طبقاً لهذه القوانين خطأ بلاغياً. ولذلك قال البلاغيون في علم المعاني «إنه علم يحترز به عن الخطأ في أداء المعنى المراد»، كما قالوا في علم البيان «إنه علم يحترز به عن التعقيد المعنوي»[2]. أما علم الأسلوب فإنه يسجل الظواهر ويعترف بما يصيبها من تغيير ويحرص على بيان دلالتها في نظر قائليها ومستمعيها أو قارئيها ولا يتعرض لما فيها من صحة أو خطأ[3].

---

(1) الإعجاز البلاغي 11 ـ 12.
(2) الإيضاح 2: 212.
(3) مدخل إلى علم الأسلوب 45.

فالبلاغة - إذن - علم معياري يرسل الأحكام التقويمية، ويرمي إلى تعليم مادته وموضوعه، بينما تنفي الأسلوبية عن نفسها كل معيارية، وتعزف عن إرسال الأحكام بالمدح أو الذم ولا تسعى إلى غاية تعليمية. وعلى هذا فالبلاغة تحكم بمقتضى أنماط مسبقة وتصنيفات جاهزة بينما تتحدد الأسلوبية بقيود منهج العلوم الوصفية.

ولعل أقرب الأمثلة إلى البلاغة العربية على وفق هذا الفهم، ما ذهب إليه أبوهلال العسكري من حاجة الكاتب والشاعر إلى معرفة علم البلاغة والفصاحة للوقوف على ما ينبغي استخدامه من أساليب اللغة وألفاظها الجيدة البليغة[1].

إلا أن أبا هلال نفسه يجعل البلاغة من الوسائل التي توصل إلى معرفة الإعجاز القرآني[2].

وبهذه الوظيفة تخرج البلاغة من المعيارية إلى الوصفية، وذلك أن البحث في بلاغة القرآن لا يراد منه الانتهاء إلى إصدار الحكم بالجودة أو القبح، وإنما يقصد به الكشف والتحليل والتوضيح مما يدخل في مفهوم الوصفية لا المعيارية.

وعلى هذا نفهم الغاية من التأليف في بلاغة القرآن، والكشف عن وجوه إعجازه البلاغي، وبهذا أيضاً تفترق بلاغة البشر عن بلاغة القرآن.

ومن ثم يكون الفرق بين البلاغة والأسلوبية في قول المسدي مثلاً: البلاغة ترمي إلى خلق الإبداع بوصاياها التقويمية، بينما تسعى الأسلوبية إلى تعليل الظاهرة الابداعية بعد أن يتقرر وجودها[3]. كالفرق بين بلاغة البشر وبلاغة القرآن. إذ أن الأسلوبية - هنا - تنطبق أشد الانطباق على بلاغة القرآن حيث يأخذ علماؤها بالوصفية.

---

(1) كتاب الصناعتين 7.

(2) نفسه الموضع ذاته.

(3) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 52.

وهنا معنى آخر، وهو أن الباحثين، حين يشيرون إلى الفرق بين البلاغة والأسلوبية من جانب المعيارية والوصفية، تقف أمامهم بلاغة أرسطو لا بلاغة العرب وليدة البحث في الإعجاز القرآني. ومن هنا يقررون أن طابع بلاغة أرسطو إرشادي على العموم، أي أنها تقدم التوجيهات للتأليف المناسب والمؤثر، وينتمون إلى أن الدراسة الأدبية الحديثة لا تملي رأياً على الشعراء ولا تقدم توجيهات بشأن صياغة الأسلوب، بل هي تفحص الأساليب التي جرت صياغتها فعلاً[1]. ولا شك في أن البلاغة العربية مارست هذا النشاط في ضوء النقد البلاغي.

الموقف ومقتضى الحال:

البلاغة في الكلام هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، وهذا ما يقرره علم الأسلوب من أن نمط القول يتأثر بموقف المتكلم والمتلقي. ولكن هذا لا يطرد تمام الاطراد، إذ أن البلاغة تصب جل اهتمامها في المتلقي، فتجعله محوراً رئيساً لها، تعنى به وتوجه إليه الخطاب على حسب حالته، وخير دليل على هذا تنوع أضرب الخبر وانقسامه على خبر ابتدائي وطلبي وإنكاري مراعاة لحالة المخاطب من خلو الذهن أو التردد أو الإنكار. بل إن تلك المراعاة تظهر أيضاً في خروج الخبر على غير الظاهر مما عُدّ شعبة من البلاغة[2].

فالبلاغة تكاد تقتصر على ما هو خارج عن دائرة المتكلم، وتحصر عنايتها بتتبع المواقف المختلفة لبيان ما ينبغي لها من تعبير ذي خواص معينة، على النحو الذي تكفل به علم المعاني، على حين أغفلت مصدر الكلام وهو المتكلم، وما يمكن أن تضطرب به أعماقه من مشاعر متباينة وأحاسيس معقدة[3].

---

(1) الأسلوب والأسلوبية (هاف) 19، 20.

(2) الإيضاح 1: 18، 19.

(3) التعبير البياني 26.

أما علم الأسلوب فقد نشأ في عصر دخل فيه علم النفس شتى مجالات الحياة، وعنى علماء النفس المحدثون بالجانب الوجداني من الإنسان بأكثر مما عنوا فيه بالجانب العقلي ولذلك نجد الموقف في علم الأسلوب أشد تعقيداً من مقتضى الحال في البلاغة.

فهناك عوامل خارجية تؤثر في المتكلم أو في المتلقي أو في كليهما كالمنشأ والجنس والسن والبيئة والمركز الاجتماعي. وهناك عوامل فردية ترجع إلى القائل وحده مما يعود إلى الشخصية والمزاج كالحدة والهدوء والدعابة أو الرزانة والتواضع أو الغرور، وهي متفاوتة من حيث التأثير، فضلاً عن العامل الوجداني الناشىء من موقف المتكلم أمام مخاطبه في لحظة القول[1].

ولعل سبب عناية البلاغة بالمخاطب يعود إلى رافدين صبا في البلاغة وكانا مؤثرين في نشأتها:

أولهما: جهود الفرق الإسلامية التي اتخذت من الخطابة وسيلة للاقناع والتأثير في الناس من جهة ومقارعة حجج الخصوم من جهة ثانية. ولا شك في أن اهتمام الجاحظ بالخطابة والخطب يفسر هذا السبب. ولا تختلف بلاغة العرب في هذا عن غيرها من بلاغة اليونان والرومان مما كان يتعلق بالحيز الشفوي حتى تجسم الأمر في الحكمة اللاتينية التي تقول: إن موضوع النحو صناعة الكلام، وموضوع الجدل صناعة الخطابة وموضوع البلاغة حسن البيان[2].

ثانيهما: أثر القرآن في البلاغة، إذ كان الباعث الحقيقي لعلم البلاغة، ولما كان القرآن الكريم كلام الله سبحانه، وليس في طوق البشر التحدث عن ذاته تعالى، ومعرفة تطابق كلامه مع شأنه، لأن ذاته لا يحصرها

---

(1) مدخل إلى علم الأسلوب 47.

(2) الأسلوبية والأسلوب (المسدي) 54.

معيار مادي زماني أو مكاني، انحصرت جهود البلاغيين في قضيتين: قضية الكلام، وقضية المخاطب وأحواله. أما حال المتكلم فلم يعبؤوا بها في الغالب[1].

المستويات اللغوية:

إن النظر في المستوى اللغوي الذي تخصه البلاغة بالدرس يفضي إلى إدراك الخلط بين المستويات اللغوية في التناول، وإلى العشوائية في اختيار العناصر التي تعتد بها وتقف عندها من حصيلة اللغة وأشتات الإدب. فالبلاغة لا تراعي الفرق بين مستوى المكتوب والمنطوق[2]. ولا تميز بين الشعر والنثر وكلام العرب الجاري على ألسنتهم[3]. وهي تمزج بين العصور من حيث الاستشهاد بالأمثلة فلا يختلف التشبيه مثلاً في بيت امرىء القيس عنه في بيت من الشعر الحديث.

أما علم الأسلوب فيستخلص مقولاته من لغة محددة، يقف على وصف خواصها، وتحديد معالمها التعبيرية وطرق استعمالاتها المختلفة، بشكل يستقصي جميع جوانبها ويصنفها على أسس لغوية حديثة تميز بين النحو والدلالة والأسلوب[4].

ولكن العلماء الذين درسوا الإعجاز البلاغي أو عرضوا لشيء من بلاغة القرآن أشاروا إلى ما يفرق بين القرآن الكريم وكلام البشر بل إن الإحساس بالفرق يرقى إلى أيام نزول الوحي. ثم إن الطعن في الإعجاز البلاغي جرَّ العلماء إلى مطابقة ظواهر في أسلوب القرآن بظواهر ماثلة في كلام العرب،

---

(1) تأثير الفكر الديني 71.
(2) المناهج اللغوية 237.
(3) علم الأسلوب 139.
(4) نفسه الموضع ذاته.

ليتسنى لهم بيان الإعجاز وإيضاح خروج نظم القرآن عن نظوم كلام الناس، وتثبيت ذلك في الأذهان.

ومن هنا أباح العلماء الأوائل، ممن تعرضوا لأسلوب القرآن كأبي عبيدة والفراء وابن قتيبة وغيرهم، لأنفسهم أن يجدوا لكل ظاهرة تعبيرية في لغة القرآن نظيرها في شعر الشعراء جاهليين وإسلاميين، فوقعوا بذلك في مزلقين:

أحدهما: أنهم لم ينصوا على ظاهرة تعبيرية تفرد بها القرآن، وهو أمر عجيب، إذ المعروف عند عامة النقاد ـ والقياس هنا مع البون الشاسع ـ أن لكل أديب كبير سماته الأسلوبية الخاصة التي تميزه من غيره، فما بالك بهذه المعجزة البيانية التي تحدى بها الله ـ جل وعز ـ فصحاء العرب وبلغاءهم فأبلسوا وما استطاعوا إليها سبيلا حتى وصفوها بالسحر، وإنما هو سحر البيان.

الثاني: إنهم لم يقتصروا في استشهادهم على الشعر قبل الإسلام، بل مضوا يستشهدون بأمثلة من شعر الإسلاميين غافلين عن تأثر هؤلاء بلغة القرآن وأسلوبه[1].

ولعلنا نجد الإحساس بتميز بلاغة القرآن من بلاغة البشر عند الخطابي في وصفه عجز الناس عن بيان ماهية بلاغة القرآن فأشار إلى أنهم صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره[2].

إن هذا التساؤل الذي انقدح في نفس الخطابي كان يمكن أن يكون أساساً لدراسة فرعين من البلاغة:

(1) لغة القرآن 90.
(2) بيان إعجاز القرآن 22.

الأول : هو بلاغات البشر ما هي؟ وكيف تكون؟ وما حدودها؟. وقد انصرفت الجهود إلى هذا الفرع، واتقنته ولكنها لم تصل إلى تحديد المستوى الذي ننتهي عنده طاقة البشر، وبقيت مرحلة التناهي تومض في الأذهان، ويعبر عنها العلماء تعبيراً مجملاً ولا سيما الباقلاني الذي اشترط معرفة تناهي الوسع في صياغة الكلام ورصفه لمن يعرف الإعجاز البلاغي على وجهه[1].

الثاني : البلاغة الخاصة بالقرآن، مما ليس فيه شيء من بلاغة النفس البشرية، لأنها فوق طاقة النفس، ولم تتهيأ لها هذه النفس في فطرتها، بمعنى البلاغة التي هي من نوع إحياء الموتى وقلب العصا حية وإنزال المائدة من السماء، وهي الأمر الملزم الذي قامت به الحجج وعليها آمن الناس[2].

ولكننا نرى كأنَّ الباقلاني أفصح عن مراد الخطابي وزاد عليه خطوة إذ رأى الإعجاز البلاغي لا يعرف من نوع البلاغة الذي ذهب إليه الرماني ولا من نوع البديع الذي قال به آخرون. لأنهما مما يمكن الوقوع عليه والتعمل له، ويدرك بالتعلم، وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمل من البلاغات، فذلك هو الذي يدل على إعجاز القرآن[3].

وهذا واضح في أنه يفصل مستوى بلاغة القرآن عن مستوى بلاغة البشر مما يعني أن بعض العلماء أحسوا بالفرق بين مستويات اللغة، بل إن منهم من أنكر تفضيل آية من القرآن على قول من أقوال البشر فقال: لا تشبيه بين كلام الخالق وكلام المخلوق، وإنما العلماء يقدحون أفهامهم فيما يظهر لهم من ذلك[4].

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 125ـ 126.

(2) الإعجاز البلاغي 42ـ 43.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني 275.

(4) المثل السائر 2: 352.

الباب الثاني :

اتجاهات البحث في الأسلوب القرآني

الفصل الأول:

الاتجاه الذوقي

الذوق قدرة فطرية في النفس البشرية، تميز مواطن الجمال في الكلام من مواطن القبح، وهي مغروسة في الإنسان، تنمو وتتطور معه.

وتعود طبيعة الذوق إلى أمرين:

الأول : الشعور الفطري في الإنسان، وهو مزيج من العاطفة والعقل والحس، فهو مختلف باختلاف الأفراد، إذ يندر أن نجد اثنين يتفقان فيما يصيبان من هذه العناصر كماً وكيفياً.

الثاني : مجموعة القواعد والمقاييس، اصطلح الناس عليها في بيئة معينة، وتداولوها وتأثروا بها، فأصبحت راسخة في نفوسهم، وقد لا يبدو فعلها واضحاً في الحكم النقدي، ولكنه كامن في الشعور، متأثر بالبيئة التي تستطيع أن تسهم في تصفية الذوق أو إفساده[1].

ولقد أخذ الذوق حيزاً كبيراً في الإبداع الأدبي عند العرب، فهو مما لا غنى عنه للناقد والشاعر واللغوي، ومن ثم اهتم النقاد العرب ببيان أثره في النقد، إلا أنهم لم يفصلوا جوانب الذوق نفسه وكنهه وقدرته كما فعل نقاد العصر الحديث[2].

---

(1) أصول النقد الحديث 121 وتمهيد في النقد الحديث 153.

(2) تاريخ النقد (سلام) 1: 13.

الذوق والإعجاز البلاغي:

إن قضية الذوق الأدبي من صميم النقد الذي يتعرض فيما يتعرض له إلى الحسن والقبح في النص، ولكننا نجدها في مجال الإعجاز البلاغي لا تتعرض إلا إلى الحسن والجودة في النص المعجز، فتظهر كل ما يمت إليهما بصلة على أنه بدرجة فائقة ورتبة خارقة[1].

قال ابن خلدون: «وإنما يدرك بعض الشيء من الإعجاز من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من الإعجاز على قدر ذوقه، فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهابذتُهُ والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحه»[2].

وقال عبد القاهر الجرجاني «لا يفهم هذا الباب (علم الفصاحة) من لم يؤت الآلة... وإذا كانت العلوم التي لها أصول معروفة وقوانين مضبوطة... إذا أخطأ فيها المخطىء، ثم أعجب برأيه، لم يستطع رده عن هواه إلا بعد الجهد... فكيف بأن يرد الناس عن رأيهم في أمر الفصاحة، وأصلك الذي تردهم إليه، وتعول في محاجتهم عليه، استشهاد القرائح وسبر النفوس وفليها، وما يعرض فيها من الأريحية عندما تسمع»[3].

بهذين النصين نضع الخطوة الأولى في بيان أمر الذوق وعلاقته بالإعجاز البلاغي، فابن خلدون يشير إلى أن العرب كانوا أيام نزول القرآن، فرسان الكلام وجهابذتُهُ، من الطبقة الرفيعة في البلاغة والفصاحة، وجاء القرآن بمعجزة من جنس ما به يمتازون امتيازاً فائقاً، ومن جنس ما يدركون سره، ولكنها تعدّت حدود القدرة البشرية، وتجاوزتها إلى مرتبة، أحسوا عندها بالنكوص والخذلان عن المجاراة والمعارضة.

(1) تاريخ النقد (إحسان عباس) 26.

(2) مقدمة ابن خلدون 4: 1266.

(3) الرسالة الشافية 626ـ 627.

بيَّن الشيخ عبد القاهر أن علم الفصاحة لا يعرف بلا آلة، وهي الذوق، ثم وضع يده على طبيعة الذوق، إذ أنه لا قوانين تضبطه ولا علوم تحده، وأن أمره نسبي نسبية الإنسان الذي يحمله، وهو، إن رجع إلى ضابط من استشهاد القرائح وسبر النفوس وفليها وأريحيتها، يختلف باختلاف النفوس وأحوالها وهيئاتها.

وأشار ابن خلدون إلى الذوق وأهميته في إدراك المعجزة وقد بين أن أمر الذوق مجهول، وسره مغلق على الرغم من أننا جميعاً نمتلك حصة منه، نتذوق بها على تباين.

وليست المسألة منوطة بالتقدم أو التأخر، وإنما هي متأتية من طبيعة الإعجاز القرآني ولا سيما الوجه البلاغي فيه. فتحدِّي القرآن العرب إنما هو تحد بآيات القرآن لا بشيء خارج عن ذلك، وأن العرب طولبوا بأن يعرفوا دليل نبوة رسول الله، ودليل صدق الوحي الذي يأتيه بمجرد سماع القرآن الكريم نفسه، لا بما يجادلهم به حتى يلزمهم الحجة في توحيد الله أو تصديق نبوته، ولا بمعجزة كمعجزات إخوانه من الأنبياء، مما آمن على مثله البشر.

وقد بين الله سبحانه في غير آية من كتابه أن سماع القرآن يقتضيهم إدراك مباينته لكلامهم، وأنه ليس من كلام البشر بل هو كلام رب العالمين. قال تعالى: ﴿حمٓ * تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوۡمٍ يَعۡلَمُونَ * بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعۡرَضَ أَكۡثَرُهُمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾ [فصلت: 1 ـ 4].

وقد استولى القرآن الكريم على النفوس، ولا سيما تلك التي تقدر جمال البيان حق قدره، وسجل القرآن الكريم نفسه حيرة المعاندين أمام جلاله ومنعهم الناس من سماعه، لأنهم عرفوا خطره بفطرتهم وذوقهم فقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾ [فصلت: 26]. ثم إن أمر الدعوة الإسلامية لم يكن عابراً في حياة الأمة العربية، وإنما كان الإسلام بداية صحيحة لتاريخ العرب، وهم يشقون طريقهم في درب الحضارة

الإنسانية، وهذا معنى تكليفهم بحمل الرسالة الإلهية إلى أهل الأرض.

وهذا ما يفسر لنا أيضاً سكوت أصوات العناد والرفض التي جابهت الرسالة في أول أمرها، فقد أدرك العرب المسلمون ضخامة المسؤولية الجديدة التي تشرفوا بها، وأحسوا بقيمة الانتماء إلى الإسلام ومصاحبة أشرف المرسلين. فلم تكن بهم حاجة، وهم في تيار التحدي الحضاري، إلى تحليل مقومات روعة القرآن الكريم وتعليلها وهم الذين ذاقوا حلاوتها، وأحسوا بفطرتهم بفضيلتها[1].

فلما كانت حركة التحرير العربي، وامتزاج ثقافة الأمة العربية بثقافات غيرها من الأمم ودخول تلك الأمم في حاضرة الإسلام، أخذ الإسلام يتعرض لحركة طعن وتشكيك من أصحاب الديانات القديمة. وكان طبيعياً أن يتجه هم الطاعنين إلى ذلك الكتاب الذي أحدث تلك النهضة العربية، وأذل دولهم وأديانهم. ومن هنا نشأ دافع خارجي إلى دراسة أسلوب القرآن الكريم.

وقد كان إدراك العرب أنفسهم لإعجاز القرآن إدراكاً فطرياً غير مسبوق بدراسة ولا طول نظر في الكتب، وإنما أدركوه بفطرتهم العربية السليمة وما حباهم الله من ذوق سليم وفصاحة وبيان، ليكونوا أهلاً لحمل رسالته.

وبعد أن تقدم الزمن، وانتشر المسلمون في أرجاء الأرض وابتعدوا عن البيئة العربية السليمة، صار إدراكه يتطلب دراسة اللغة العربية، وإحاطة بغريبها ومعرفة أساليب التعبير فيها. أي إن إعجاز القرآن، بعد أن كان يعتمد على التذوق الفطري تحول إلى التذوق العلمي، مما يستلزم ثقافة واسعة لذلك[2]. وهذا دافع داخلي كان قد نشأ في المسلمين لتثبيت العقيدة واستنباط الأحكام من الكتاب العزيز.

---

(1) التفكير البلاغي 35.

(2) تطور دراسات إعجاز القرآن 213.

إن اجتماع الدافعين الخارجي والداخلي كان السبب الباعث إلى تنظيم دراسة الأسلوب القرآني، وبدء التأليف فيها.

التذوق العلمي للإعجاز البلاغي عند الخطابي:

يقتصر اهتمامنا على بيان ملامح الاتجاه الذوقي، وعرض أقوال العلماء فيه، بعد أن تغيرت السليقة العربية، وصار الإعجاز البلاغي يدرك بغير الذوق، كما أشار الخطابي إلى هذا بقوله: «وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة، وهم الأكثرون من علماء أهل النظر (المتكلمين) وفي كيفيتها يعرض لهم الأشكال، ويصعب عليهم الانفصال. ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد، وضرب من غلبة الظن، دون التحقيق له وإحاطة العلم به، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا إنه لا يمكننا تصويره، ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده. . . قالوا: وقد يخفى سببه عند البحث، ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به»[1].

فالخطابي يعترض على فهم الإعجاز البلاغي فهماً يعتمد اعتماداً كلياً على الذوق مما ذهب إليه أهل النظر، وهذا يعني أن لا بد من مرحلة علمية، تعقب مرحلة التذوق الفطري، ووجوب قيام الإعجاز على الدراسة والبحث، وهو ما نشط له علماء كثيرون.

ثم إنه ذكر مقاله المتكلمين في الإعجاز البلاغي، وإجماعهم عليها، وهذا يذكرنا بجهودهم في الكشف عن الوجه الرئيس من وجوه الإعجاز، ويرشدنا

---

(1) بيان إعجاز القرآن 21.

إلى أنهم مختلفون في تحديد كيفية ذلك الوجه، لأنهم احتكموا فيه إلى أذواقهم، ولم يحتكموا فيه إلى رأي أو منطق.

أما مسألة التقليد التي اتخذها بعض المتكلمين ذريعة إلى الإعجاز البلاغي فهي الإحالة على حال العرب زمن التبليغ بالرسالة، والاستنتاج أن العرب رضخوا للمعجزة، وهم أساتيذ البلاغة والفصاحة وجهابذتهما، قال عبد القاهر: «وإن علم ذلك علم يخص أهله، وأن الأصل والقدوة فيه العرب، ومن عداهم تبع لهم، وقاصر فيه عنهم... وإذا ثبت أنهم الأصل والقدوة، فإن علمهم العلم، فبنا أن ننظر في دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تلي عليهم القرآن وتحدوا إليه، وملئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله، ومن التقريع بالعجز عنه وبت الحكم بأنهم لا يستطيعونه، ولا يقدرون عليه»[1].

ولكن هل ترك الخطابي الذوق واتخذ ما عداه مركباً إلى بلوغ الإعجاز البلاغي؟

الحق أنه عاد إلى الذوق من باب آخر، ذلك هو الوجه الذي ارتضاه لتفسير بلاغة المعجزة التي سكت عن تحديدها أهل النظر، فأشار إلى اختلاف أجناس الكلام وتباين درجاتها في البلاغة، وقسمها على ثلاثة أقسام: البليغ الرصين الجزل، والفصيح القريب السهل والجائز الطلق الرسل. واستنتج أن بلاغة القرآن حازت من كل قسم حصة فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين، لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة. فكان اجتماع الأمرين في نظم القرآن مع نبو كل منهما على الآخر، فضيلة خص بها القرآن، يسرها الله بلطيف قدرته[2].

(1) الرسالة الشافية 575، 577.

(2) بيان إعجاز القرآن 23 ـ 24.

فالذي أحال إليه الخطابي من أمر الإعجاز البلاغي واضح في أنه مستند إلى الذوق، لأن إدراك امتزاج الفخامة والعذوبة لا يتم إلا بذوق الكلام واختباره به، فهو الذي يجلي أمره ويكشفه، ولا مقياس غيره يقاس به. هذا فضلاً عن إدراك كل من الفخامة والهذوبة منفردتين قبل امتزاجهما.

فالخطابي أراد أن يخرج عن المألوف في معرفة بلاغة القرآن، ذلك المألوف المعتمد على التقليد في الإدراك - كما سبق بيانه - إلا أنه دخل في ما أراد إخراج الناس منه، أي أنه حمل بيده الذوق نفسه الذي شاء أن يضعه أهل النظر من أيديهم. فقال: «قلت فأما من لم يرض من المعرفة بظاهر السمعة دون البحث عن باطن العلة، ولم يقنع في الأمر بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان فإنه يقول: إن الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع، والهشاشة في القلوب، والتأثير في النفوس، فتصطلح من أجله الألسن على أنه كلام لا يشبهه كلام، وتحصر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، أمر لا بد له من سبب بوجوده، يجب له هذا الحكم، وبحصوله يستحق هذا الوصف، وقد استقرينا أوصافه الخارجية عنه، وأسبابه النابتة منه، فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر أو يستقيم في القياس، ويطرد على المعايير، فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته، ومستقصى من جهة نفسه»[1].

ونفهم من موقف الخطابي بإزاء بلاغة القرآن أنه لم يرتض المعرفة القائمة على الذوق بلا غوص في باطن العلة، وإنما يجب أن تكون الحقائق قائمة على أركان من الأدلة فالإعجاز أمر لا بد له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم، وبحصوله يستحق هذا الوصف. ولكنه انتهى إلى حيث انتهى من سبقه في الذوق، على الرغم من أنه حاول إدارة دفة البحث في بلاغة القرآن على مسار

---

(1) نفسه 23.

آخر. فهو لم يتكلم في التشبيه ولا في الاستعارة ولا في التقديم ولا في البديع وغير ذلك، مما ألف الناس الخوض فيه حين يتكلمون في الإعجاز البلاغي لأن هذه الفنون من سائر البلاغات[1]. وإنما حاول أن يقع على البلاغة القرآنية التي هي كخلق الإنسان وبسط الأرض ورفع السماء بغير عمد[2].

وإن تقسيم الخطابي للكلام المحمود على ثلاثة أقسام واستنتاج أن امتزاج صفتي الفخامة والوعورة يكشف روعة الإعجاز البلاغي، بلا إشارة إلى أثر الذوق وأهميته، أوهم مراد الخطابي، فذهب الباحثون فيه إلى جهة لم يقصدها. قالت الدكتورة عائشة عبد الرحمن: «إن عبارته موهمة، فقد يفهم منها أن في القرآن ما هو في الدرجة العليا في البلاغة، ومنه ما هو من أوسطها وأدناها، وذلك مردود عندنا من ناحيتين:

أولاهما: أن فهمنا للإعجاز البياني فوت لأعلى درجات البلاغة دون أوسطها وأدناها.

والأخرى: أن هذه الدرجات الثلاث لا تجتمع بداهة في السورة الواحدة، وبسورة واحدة كان التحدي والمعاجزة»[3].

وقال الأستاذ عبد الكريم الخطيب: «هذا الإطلاق في تفضيل البليغ الرصين الجزل دائماً على الفصيح القريب بالسهل، لا يستقيم أبداً مع البلاغة، ولا يجيء على شرطها، وهو المطابقة لمقتضى الحال، فليس الرصين الجزل محموداً في مقام يقتضي اللين والسهولة، كما أن اللين السهل ليس محموداً في حال تقتضي الرصين الجزل... فهذا مقام وذاك مقام، وهذا مقال وذاك مقال»[4].

(1) الأعجاز البلاغي 43.
(2) الإعجاز البياني 90.
(3) إعجاز القرآن للخطيب 1: 188.
(4) أثر القرآن في تطور النقد 256.

ولكن مراد الخطابي من التقسيم هو أن ميزة أسلوب القرآن تتضح في القدرة على إدماج تلك الألوان اللفظية في نظمه مع نبو كل منهما ـ وهو منفرد ـ عن الآخر. وقد مهد بهذا إلى نظريته في النظم وصلة الألفاظ بعضها ببعض في الآية[1]. مما يشير إلى اتجاه آخر من الاتجاهات التي سلكها العلماء للوصول إلى الإعجاز البلاغي في أسلوب القرآن، وهذا ما سنتناوله في موضع لاحق من البحث.

أثر الباقلاني في الاتجاه الذوقي:

اتجه الباقلاني نحو الذوق للكشف عن الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، فأفرد لذلك كتاباً يلم بمباحث وجه بلاغته، وهو في ذلك يفند رأي من خالفه ويدعم حجج من أيده، وانتهى إلى أن مثَّلَ لنا مرحلة مهمة من مراحل الاتجاه الذوقي، فكان هذا داعياً للتوسع في عرض جهوده، والتفصيل في الموضوعات التي تتصل بالبحث.

أجمل الباقلاني المنهج الذي اتبعه في أمرين:

الأول : القول في متصرفات الخطاب ووجوه الكلام من حيث تميزها في البلاغة والبراعة والفصاحة. أي بحث عناصر الجمال والفن في الكلام مما يتصف به الكلام البليغ عن أصل وضعه.

الثاني : القول في الأنواع الأدبية المعروفة عند العرب من شعر ورسائل وخطب وغير ذلك. فهي الوجوه التي يبين فيها التفاصح وتقصد فيها البلاغة.

أما غاية منهجه فهي الوصول إلى معرفة عظمة القرآن، ومفارقته لوجوه كلام البشر وتجاوزه حد الموازنة بينها.

---

(1) بيان إعجاز القرآن 24.

وبين أن ما اختطه من منهج لا يجدي إلا مع المتذوق من أهل صناعة العربية وقد وقف على جمل من محاسن الكلام ومتصرفاته ومذاهبه، وعرف جملة من طرق المتكلمين ونظر في شيء من أصول الدين واستند إلى آيتين كريمتين تصفان عربية القرآن هما قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: 3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 3]، وأراد منهما الاستشهاد بحال العرب أيام الدعوة في معرفة الإعجاز مما كان الذوق فيه قاعدة ومستنداً[1].

إن ما بناه الباقلاني من منهج يعتمد على الذوق، ذوق أهل القرن الخامس الهجري، فافترض أن يكون صاحبه من أهل صناعة العربية ممن له تجربة أدبية، وتثقف بمحاسن الكلام، وألم بطرق المتكلمين في الإعجاز البلاغي مع شيء من المعرفة في أصول الدين.

وأن نظرة إلى شروط صاحب هذا الذوق توضح نوع الثقافة المستجدة في عصر الباقلاني وتؤكد ضرورة التسلح بها لمعرفة الإعجاز بل تنتج نوعاً هجيناً من الذوق ليس مثل ذوق العرب، وهم يسمعون القرآن الكريم في أول الأمر.

وهذا ما جعل الباقلاني يهتم اهتماماً زائداً بأمرين:

الأول : وجوب أن يكون طالب الإعجاز ذا ذوق على درجة عالية من الإحساس والرهافة. وقد وصفه بأنه المتناهي في الفصاحة والعلم بالأساليب التي يقع فيها التفاصح الذي متى سمع القرآن عرف أنه معجز[2] وهو من تناهى في معرفة اللسان العربي ووقف على طرقه ومذاهبه، فهو يعرف القدر الذي ينتهي إليه وسع المتكلم في الفصاحة، ويعرف ما يخرج عن الوسع ويتجاوز حدود القدرة، فليس

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 3 ـ7.

(2) نفسه 26.

يخفى عليه إعجاز القرآن، كما يميز بين جنس الخطب والرسائل والشعر، ويميز بين الشعر الجيد والرديء[1].

فإن لم يكن طالب الإعجاز على صفة التناهي في الفصاحة والبلاغة، فعليه التقليد في معرفة الإعجاز[2]. وهنا عاد الباقلاني إلى ما رفضه أولاً من اتباع طرق المتكلمين في الإعجاز.

الثاني : تقديم أمثلة لعملية التذوق نفسها يقصد منها توضيح الطريق أمام طالب الإعجاز للوصول إلى غايته. وعلى هذا أورد خطباً للنبي ﷺ ولغيره من بلغاء البشر، ونشر في تضاعيف كتابه أمثلة كثيرة للنقد ولعملية النقد نفسها[3].

معاني الوجه البلاغي:

ويتجلى الاتجاه الذوقي بأوضح صوره، عند الباقلاني، في الوجه البلاغي للإعجاز ذلك الذي أجمله في أن القرآن بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه. وفصله في عشرة معاني[4] بعد أن وجد العلماء قبله يطلقون كلامهم في هذا جملة بلا تفصيل.

المعنى الأول: يرجع إلى جملة القرآن، وهو أن نظمه على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه من أساليب الكلام المعتاد.

وقد اهتم الباقلاني في هذا الوجه بإبراز خصوصية القرآن الكريم بالهيئة

(1) نفسه 113.
(2) نفسه 126 ـ 128.
(3) نفسه 129 وما بعدها و 180 ـ 181.
(4) نفسه 35 ـ 47.

العامة التي جاء عليها، مما يتصل بكل القرآن من غير نظر إلى العناصر المكونة له والأجزاء التي جرت في معاني القرآن وتراكيبه، وكل ذلك شيء جديد على طرائق العرب في البيان التي هي شعر وخطب ورسائل ووصايا.

ثم إن الهيئة العامة المتصلة بأحوال الأسلوب جاءت في القرآن مغايرة لكلام العرب، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام خمسة وهي:

1 ـ الشعر.

2 ـ الكلام الموزون غير المقفى.

3 ـ الكلام المعدل (المتوازي) المسجع.

4 ـ القول المعدل الموزون غير المسجع.

5 ـ الكلام المرسل.

والملاحظ هنا أن الباقلاني نظر إلى تشكيل البناء الصوتي للكلام وقسمه على وفقها، وخرج من ذلك إلى أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لها، فقد جرت أصواته بتناغم آخر، لا نجد فيه شيئاً من الشعر ولا من غيره، وإنما هو أسلوب يختص به. ولا شك في أن من يدرك تباين أسلوب القرآن عن أساليب كلام البشر يحكم ذوقه في ذلك، فيجد فيه اختلاف النمطين من الكلام، وقد علق الباقلاني معرفة هذا التباين بالمتناهي في معرفة الفصاحة والبلاغة(1).

ويتصل بهذا المعنى أمران، أفرد لكل منهما بحثاً في كتابه، وذلك لأن خروج القرآن عن أصناف كلام العرب المعروفة يعني أنه ليس شعراً وليس سجعاً، لأن هذين من أصناف الكلام، ومن هنا عقد فصلاً نفى فيه أن يكون

(1) نفسه 113 ـ 188.

القرآن شعراً وفصلاً آخر نفى فيه أن يكون سجعاً[1].

المعنى الثاني: أن ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع والمعاني اللطيفة والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب في البلاغة والتشابه في البراعة، على هذا الطول، وعلى هذا القدر، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها الاختلال والاختلاف.

وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسباً في الفصاحة، على ما وصفه الله تعالى به، فقال عز من قائل: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 23] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، وأن إدراك التفاوت في كلام البشر من الشعر والنثر لا يعود إلى عامة الناس بل يدركه الخبير به المتذوق لمواطن جماله وبلاغته، كذلك يدرك انتفاء التفاوت من أسلوب القرآن الكريم من تناهىٰ في معرفة الفصاحات والبلاغات.

المعنى الثالث: إن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم وأحكام وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المفلق والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور.

وهنا نظر الباقلاني إلى الأسلوب والغرض، فوجد أن الاعتدال والتناسب والتناسق صفة الأسلوب القرآني فيما يتناوله من أغراض، في حين وجد أن أسلوب البلغاء من الناس يتفاوت ويختل بحسب ما يتناوله من أغراض، «فمن

---

(1) نفسه 51، 57.

الشعراء من يجود في المدح دون الهجاء، ومنهم من يبرز في الهجاء دون المدح. ومن الناس من يجود في الكلام المرسل فإذا أتى بالموزون قصر ونقص نقصاناً بيناً.

وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه على حد واحد في حسن النظم وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا»[1].

المعنى الرابع: إن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيناً في الفصل والوصل والعلو والنزول والتقريب والتبعيد مما يتصرف فيه القول عند الضم والجمع. فقد وصف كثير من الشعراء بالنقص عند التنقل من معنى إلى آخر، والخروج من باب إلى سواه، حتى أن أهل الصنعة اتفقوا على تقصير البحتري مع جودة نظمه وحسن رصفه في الخروج من النسيب إلى المديح، وأطبقوا على أنه لا يحسنه. وكذلك يختلف سبيل غيره عند الخروج من شيء إلى شيء.

والقرآن على اختلاف فنونه وما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب، وهذا أمر عجيب تبين به الفصاحة، وتظهر به البلاغة، ويخرج معه الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف.

وقد اهتم الباقلاني بهذا الوجه اهتماماً كثيراً في تحليل الآيات ليرشد إلى تفوقها تفوقاً يعجز عنه الخلق[2].

المعنى الخامس: إن نظم القرآن وقع موقعاً في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن كما يخرج عن عادة كلام الإنس. واستدل على ذلك بقوله تعالى:

---

(1) نفسه 194، 195، 197.

(2) نفسه 197.

﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: 88].

المعنى السادس: إن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار والجمع والتفريق والاستعارة والتصريح والتجوز والتحقيق وغير ذلك، موجود في القرآن بما يتجاوز حدود ما وجد في كلام البشر من الفصاحة والإبداع والبلاغة. ومثل لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ [الأنعام: 96]. فإنه شمل الإصباح المليح والإيجاز اللطيف والتعديل والتمثيل والتقريب والتشكيل[1].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ ۞ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ۞ وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يس: 37 ـ 39]. قال: «هل تجد كل لفظة، وهل تعلم كل كلمة تستقل بالاشتمال على نهاية البديع، وتتضمن شرط القول البليغ، فإذا كانت الآية تنتظم من البديع، وتتألف من البلاغات، فكيف لا تفوت حد المعهود، ولا تجوز شأو المألوف، وكيف لا تحوز قصب السبق ولا تتعالى عن كلام الخلق»[2].

المعنى السابع: إن معاني القرآن في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة مما يتعذر على البشر، ويمتنع من حيث أن القرآن الكريم تخير ألفاظاً مبتكرة للمعاني الجديدة وردت فيه. وهكذا برع اللفظ في المعنى البارع ثم

(1) نفسه 188.

(2) نفسه 188 ـ 189.

انضاف إلى ذلك التصرف البديع في الوجوه، قال في آيات الأحكام مثل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [المائدة: 4] أنت تجد في هذه الآية من الحكمة والتصرف العجيب والنظم البارع الغريب ما يدلك ـ إن شئت ـ على الإعجاز مع هذا الاختيار والإيجاز، فكيف إذا بلغ ذلك آيات أو كانت سورة»(1).

المعنى الثامن: إن الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف الكلام أو تقذف ما بين الشعر، فتأخذها الأسماع، وتتشوف إليها النفوس، ويرى وجه رونقها بادياً غامراً سائر ما تقرن به... وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جميعه وواسطة عقده. أي أن عبارة القرآن متميزة من غيرها، فهي تنبىء بنفسها كقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ [الشورى: 52]. فهو يدل على صدور القول من الربوبية، ويبين عن وروده عن الإلهية، فهذه الكلمة (الآية) بمنفردها وكذلك أخواتها، كل واحدة منها لو وقعت بين كلام كثير تميزت من جميعه، وكانت واسطة عقده وفاتحة عقده وغرة شهره وعين دهره(2).

المعنى التاسع: إن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفاً وعدد السور التي كانت بدايتها حروفاً مقطعة ثمان وعشرون سورة، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة، أي أربعة عشر حرفاً، ليدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم.

---

(1) نفسه 201.

(2) نفسه 187.

وهذا أمر إلٰهي في القرآن، لا يدخل دخولاً واضحاً في بلاغته، وإنما يشبه، من وجه، الاخبار بالغيب.

المعنى العاشر: إن الله سبحانه سهل سبيل القرآن فهو خارج عن الكلام الوحشي المستكره، والغريب المستنكر والصنعة المتكلفة، وجعله قريباً من الإفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، وهو ممتنع المطلب. أما كلام الفصحاء وشعر البلغاء فلا يخلو من تصرف في غريب مستنكر أو وحشي مستكره ومعان مستبعدة.

وما ذهب إليه الباقلاني هنا يؤول إلى منطلقه في عدم التفاوت في القرآن الكريم مع وجود ذلك التفاوت في كلام الناس. فأسلوب القرآن على درجة واحدة وضرب واحد من حيث الفصاحة والسهولة وعذوبة الألفاظ وقربها ووضوحها وتساوق النغم وتتابعه على النظام الذي نجده فيه، وهذا لا يطرد، على هذه الصفة، في كلام البشر[1].

ويبدو من استقراء وجوه الإعجاز البلاغي عند الباقلاني أنه جعل القاسم المشترك بينها هو التفاوت في كلام البشر، والاتساق وعدم التفاوت في القرآن الكريم. وحكم مقياس التفاوت في الكلام من حيث نوعه الأدبي ومن حيث بلاغته وفصاحته، فخلص إلى أن «نظم القرآن في مؤتلفه ومختلفه وفي فصله ووصله وافتتاحه واختتامه، وفي كل نهج يسلكه وطريق يأخذ فيه وباب يتهجم عليه ووجه يؤمه على ما وصفه الله به ـ لا يتفاوت. وغيره من الكلام كثير التلون دائم التغير والتنكر»[2].

ويلاحظ إن فكرة الاتساق أو عدم التفاوت ذوقية في الأساس، فهي لا تتأتى إلا لمن كانت له درجة التناهي في معرفة الفصاحة والبلاغة، وقد تتأتى

---

(1) الإعجاز البلاغي 236.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني 206.

لغير هذا بالتقليد. وعلى هذا نقد معلقة امرىء القيس وخلص إلى أنها ونظائرها تتفاوت في أبياتها تفاوتاً بينا في الجودة والرداءة والسلاسة والانعقاد والسلامة والانحلال[1]. وحين دنا من القرآن الكريم قدم بجملة هي عنوان دال على اتجاهه الذوقي، وذلك أن الذوق أمر مستقر في النفوس، لا تقدر العقول عن الإفصاح عن أسراره وكوامنه، فإذا جاء عليه أمر معجز كالقرآن، مبني على وشائج متصلة بالنفوس فلا شك في أن تكون النتيجة حيرة العقول وانبهارها لأن أمر ذلك الإعجاز يعود إلى الذوق قال الباقلاني: «فأما نهج القرآن ونظمه وتأليفه ووصفه، فإن العقول تتيه في جهته وتحار في بحره، وتضل دون وصفه»[2].

وإن طبيعة الإعجاز البلاغي عند الباقلاني هي أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر[3].

نتائج اعتماده على الذوق:

وقد نتج عن اعتماده على الذوق قوله بأن الإعجاز في بعض القرآن أظهر، وفي بعضه أدق وأغمض، على الرغم من اعتقاده أن جميع القرآن واحد في الدلالة على الإعجاز والكفاية في التمنع والبرهان[4]. فلا يفتقر البليغ إلى النظر في حال بعضها إلى تأمل كثير، ولا بحث شديد، حتى يتبين له الإعجاز، ويفتقر في بعضها إلى نظر دقيق وبحث لطيف، حتى يقع على الجلية ويصل إلى المطلب. ولا يمتنع أن يذهب عليه الوجه في بعض الصور فيحتاج أن يفزع فيه إلى إجماع أو توقيف، أو ما علمه من عجز العرب قاطبة عنه[5].

(1) نفسه 159 ـ 182.
(2) نفسه 183.
(3) نفسه 184.
(4) نفسه 204 ـ 205.
(5) نفسه 255.

إن مسألة اعتماد البليغ، وهو المتناهي في معرفة الفصاحة والبلاغة، على إجماع العرب أيام النزول على الإعجاز أو على التوقيف، توضح عدم صلاحية المعيار الذوقي للكشف عن الإعجاز في بعض الآيات. وربما اضطر الباقلاني إلى الأخذ بهذا، لأنه بصدد تنزيه أسلوب القرآن عن أسلوب البشر وتوضيح أمر الإعجاز وتثبيت العقيدة إلا أن اضطراره ذاك، يفيدنا في كشف الامكانية المتضائلة للأخذ بالاتجاه الذوقي ولا سيما في القرون اللاحقة لزمن الدعوة، ومن ثم تحول العلماء عن الأخذ به. ونتج عن اعتماده على الذوق أيضاً أنه عول كثيراً على المتلقي أو طالب الإعجاز في مواضع كثيرة من كتابه، فهو يحيل عليه تذوق ما يريد كشفه وبيانه من أمر الإعجاز. من ذلك سؤاله: ما رأيك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4] وقوله: هذه الآية تشتمل على ست كلمات، سناؤها وضياؤها على ما ترى، وسلاستها وماؤها على ما تشاهد، ورونقها على ما تعاين، وفصاحتها على ما تعرف[1]. فلم يحلل ما أجمله من بلاغة الآية الكريمة وإنما أحال التحسس بذلك إلى القارىء أو المتلقي، الذي افترض فيه أن يكون متناهياً في تذوق الفصاحة والبلاغة، فهو يدرك أمرهما بالإشارة فحسب.

وقد يحدد، في مواضع أخرى، جهة الإعجاز التي رآها، ولكنه يحيل إلى المتلقي أيضاً أن يتذوق ما يكشف عنه، ويمنحه ثقة مطلقة في تبين مواضع الإعجاز مهما دقت وخفيت، قال: ثم فكر بعد ذلك في شيء أدلك عليه، وهو تعادل هذا النظم في الإعجاز، في مواقع الآيات القصيرة، والمتوسطة والطويلة، فأجل الرأي في سورة سورة وآية آية وفاصلة فاصلة، وتدبر الخواتم والفواتح والبوادي والمقاطع، ومواضع الفصل والوصل، ومواضع التنقل والتحول ثم اقض ما أنت قاض[2].

---

(1) نفسه 193 وينظر كذلك 187، 188.

(2) نفسه 193.

موقفه من الأدب والبديع والبلاغة ونضم القرآن:

إن حصيلة نتائج اعتماد الباقلاني على الذوق أدت إلى أن يكون له موقف خاص من بعض القضايا الحيوية في ثقافة التراث العربي الإسلامي، من ذلك موقفه من الأدب الذي يتضح في عرضه أمثلة منه فيها خطب النبي ﷺ ـ وخطب الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وغيرهم من مشهوري الخطباء[1]، دون أن يطلق حكماً عليها واقتصر على أن طلب من القارىء أن يحس بمدى التفاوت بين ما يعد بليغاً من كلام البشر ونظم القرآن[2].

وقد انساق الباقلاني، حين تعقب القصائد والخطب المشهورة بالتهوين والتحقير، من حيث لا يدري، إلى أن العرب الفصحاء في زمن البعثة ما سلموا بإعجاز القرآن إلا وهم هابطو المستوى جاهلون بأسرار البيان[3].

لقد كان الباقلاني حقيقاً أن ينهج النهج الذي أدناه إليه تمحيص قضية الإعجاز، فيجعل الشعر العربي قبل الإسلام أصلاً في دراسة بيان عرب ذلك العصر، من ناحية تمثله لخصائص بيان البشر، وكان مؤهلاً لأن يجد، في نفسه أن خصائص بيان القرآن مفارقة لخصائص بيان البشر. ولكن جدل المتكلمين، قبله وعلى عهده وخوض الملحدين في أصول الدين كما قال، ومنهجهم في اللجاجة وطلب الغلبة، كل ذلك لم يدعه حتى استغرقه في الرد عليهم على مثل مناهجهم في النظر[4]، أما موقفه من البديع فقد جاء في الإجابة عن سؤال سائل: أيمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع؟ وبعد أن أورد وجوه البديع مما حواه بديع ابن المعتز ونقد الشعر لقدامة بن جعفر، قال: «وقد قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من

(1) نفسه 129 ـ 154.
(2) تاريخ النقد (إحسان عباس) 350.
(3) الأعجاز البياني 110.
(4) فصل في إعجاز القرآن 43.

هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا، لأن هذه الوجوه، إذا وقع التنبيه عليها، يمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع بها. . . والوجوه التي نقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها، فليس مما يقدرالبشر على التصنع له، والتوصل إليه بحال»[1].

ويبدو أن السبب في ما ذهب إليه هو أنه وجد البديع مذهباً لكثير من الشعراء سواء المكثر منه كأبي تمام أو المقل كالبحتري. ووجد أن أنظار الأدباء تتجه نحو البديع، فتهتم به وتؤلف فيه وتجمع وجوهه من القرآن الكريم والشعر القديم، فضلاً عن الشعر المحدث، فإذا قال إن الإعجاز يؤخذ منه ويمكن الاستدلال به عليه، فإنَّ القرآن الكريم سيتنزل، في هذه الحالة، والشعر على رتبة واحدة، وهذا ما جاهد على دفعه وإنكاره باستمرار. فضلاً عن أن القول بالإعجاز من جهة البديع يلتقي الشعر وغيره من فنون الأدب عند البشر، من حيث القدرة على التصنع والتعمل، أي من حيث إمكانية البشر على معارضة القرآن بمثله. وإذا كانت المعارضة مردودة أصلاً وأن أمرها قد انتهى في واقع المعجزة وفي بحوث العلماء، فإن الباقلاني رتب على موتها أمراً، أفاد منه في الاعتراض على الاستدلال بوجوه البديع على الإعجاز. وذلك عن طريق ربط المعارضة بالبديع، فما دام طريق البديع لا يتعذر، وبابه لا يمتنع، وكل مَنْ يأخذ فيه مأخذاً ويقف منه موقفاً على قدر ما معه من المعرفة وبحسب ما يمده من الطبع، فإنه سواء والمعارضة، «وأما شاو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً»[2].

وما قول الباقلاني بعدم التفاوت في نظم القرآن إلا تفسير للاتجاه الذوقي من جهة وتعليل لامتناع الاستدلال بالبديع عليه. لأنه «لو كان شعر الشاعر كله نادراً ومثلاً سائراً ومعنى بديعاً ولفظاً رشيقاً، ولو كان كل كلامه مملوءاً من

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 107.

(2) نفسه 112.

رونقه ومائه ومحلى ببهجته وحسن روائه، ولم يقع فيه المتوسط بين الكلامين والمتردد بين الطرفين ولا البارد المستثقل والغث المستنكر ـ لم يبن الإعجاز في الكلام، ولم يظهر التفاوت العجيب بين النظام والنظام»[1].

فمعيار التفاوت في الكلام هو ما عول عليه الباقلاني في إفراد الأسلوب القرآني بالتعادل فيه. وعليه خرج نظم القرآن عما كان عند العرب من الكلام شعره ونثره. وإذا رضي بقبول البديع في الإعجاز فعلى أنه «مما يؤثر في الجملة من حيث الحسن والبهجة، وليس على وجه الإطلاق وإنما على غير وجه التكلف المستبشع والتعمل المستشنع»[2]، وهذه أمور تدرك بالذوق ولا شك.

وأما موقفه من البلاغة فقد أبان عنه في رده على الرماني الذي جعل البلاغة عشرة أقسام هي: **الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان**[3]، قال الباقلاني: «ومن الناس من زعم أنه يأخذ إعجاز القرآن من هذه الوجوه التي عددناها» وأشار إلى إنكار أخذ الإعجاز من البديع، وقال: «إعلم أن الذي بيناه قبل هذا، وذهبنا إليه هو سديد، وهو أن هذه الأمور تنقسم: فمنها ما يمكن الوقوع عليه والتعمل له ويدرك بالتعلم، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به، وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والعمل من البلاغات فذلك هو الذي يدل على إعجازه»[4].

ولكن اعتراضه على البلاغة يختلف من وجه عن اعتراضه على البديع، وذلك أنه أنكر أن يكون بعض وجوه البلاغة بانفراده، قد حصل فيه الإعجاز

---

(1) نفسه 112.

(2) نفسه الموضع ذاته.

(3) النكت 70.

(4) إعجاز القرآن للباقلاني 275.

من غير أن يقارنه سواه من نظم أو معنى. كأن يكون القسم وحده معجزاً أو التشبيه أو التجنيس وغير ذلك[1].

ونرى أن اعتراضه يتصل بفكرة التفاوت بسبب، وهو أن أخذ الإعجاز من وجوه البلاغة، وهي منفردة، لا يبين فيه التفاوت في الكلام، لأن كل وجه سينفصل عن سياقه وسيؤخذ مقتطعاً منه. وعليه ستستوي تلك الوجوه وتتشابه سواء أكانت في القرآن أم في غيره من كلام البشر، فالتشبيه مثلاً تعرف به البلاغة، ولكن إذا قلنا: «إن ما وقع من التشبيه في القرآن معجز، عرض علينا من التشبيهات الجارية في الأشعار ما لا يخفى عليك»، وكذلك كثير من وجوه البلاغة[2].

إن هذه الوجوه يمكن أن تقع في كلام البشر بالتعمل والتصنع، ويمكن أن يستدرك البشر كلمة شريفة ولفظة بديعة، ولكن ذلك لا يقع منهم على مثل نظم سورة أو نحوها[3]. ومن هنا سنتبين موقفه من نظم القرآن الكريم.

رأى الباقلاني أن الجاحظ، حين صنف في نظم القرآن لم يزد على ما قال به المتكلمون، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى[4]. أما هو فقد أظهر خروج أسلوب القرآن عن المعهود من كلام العرب بتعادل النظم، مما لم يشر إليه الجاحظ. قال في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: 52، 53]. «انظر إلى هذه الكلمات الثلاث. فالكلمتان الأوليان مؤتلفتان، وقوله: ﴿صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى

(1) نفسه الموضع ذاته.
(2) نفسه 276.
(3) نفسه 285.
(4) نفسه 7.

﴿ٱلْأَرْضِ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: 53] كلمة منفصلة مباينة للأولى. قد صيرهما شريف النظم أشد ائتلافاً من الكلام المؤالف، وألطف انتظاماً من الحديث الملائم، وبهذا يبين فضل الكلام وتظهر فصاحته وبلاغته»[1].

وقال في قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77] هي خمس كلمات، متباعدة في المواقع نائية المطارح قد جعلها النظم البديع أشد تآلفاً من الشيء المؤتلف في الأصل، وأحسن توافقاً من المتطابق في أول الوضع»[2].

إن هذين المثالين، وغيرهما كثير في كتابه، لا يوضحان كيفية التعادل في النظم، ولا كيفية الائتلاف فيه، فلم يعز ذلك إلا إلى نظم القرآن، ذلك النظم الذي أراد به النوع أو الجنس على نحو ما أوردنا له قوله: إن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب. هكذا يعود الأمر إلى الذوق في هذا كما عاد من قبل، فلقد هيّأ الباقلاني نفسه للبحث عن أسرار في نظم القرآن من شأنها حين توضح توضيحاً دقيقاً، أن توقف الناس على إعجازه، ولكنه لم يستطع أن يصور شيئاً من هذه الأسرار، وظلت الفكرة ـ عنده ـ غامضة، وظلت مستورة في ضباب كثيف[3].

يتلخص عمل الباقلاني في أنه انطلق من مفهوم الأشاعرة للإعجاز البلاغي، من حيث كون النظم البديع والتأليف العجيب والتناهي في البلاغة معالم ذلك الإعجاز. وسلك إليه الذوق وحكمه في كشف مواطنه، ولما كان الذوق أمراً نسبياً تتفاوت القدرة عليه بين الناس فقد افترض المتلقي متذوقاً متناهياً في معرفة الفصاحة والبلاغة وعول عليه كثيراً في الإحساس بمواضع

(1) نفسه 187.

(2) نفسه 194.

(3) البلاغة تطور 114.

الإعجاز في نص القرآن الكريم، وأجمل ما يراه على محورين: نظم القرآن أي نوعه وطبقة بلاغته العليا التي اتصفت بها عباراته. وإن اعتماده على الذوق بلا معيار ثابت وواضح يتأتى لجميع الناس، أدّاهُ إلى القول بكون بعض الآيات أظهر في البلاغة والفصاحة من بعض. فضلاً عن أنه لم يستطع أن يضع اليد على مواضع الإعجاز بحسب الطريقة التي سلكها، والاتجاه الذي اتبعه، فكانت عباراته الكاشفة عن ذلك غائمة فيها أثر الإعجاز وليس فيها كيفية الإعجاز.

وما فصلنا في التعرض إلى عمل الباقلاني إلا لأنا وجدناه مثالاً للأخذين بالاتجاه الذوقي وقد لا نجد له نظيراً اعتمد على ما اعتمد عليه في تناول الإعجاز البلاغي. ولكنا نجد بعضاً من ملامح الاتجاه الذوقي عند لاحقيه.

الاتجاه الذوقي بعد الباقلاني:

ابن سنان الخفاجي:

لم يؤلف ابن سنان الخفاجي (466هـ) كتاباً مفرداً للإعجاز، وإنما تعرض له في بحثه عن سر الفصاحة. ويلاحظ أن كثيراً من الشروط التي وضعها لفصاحة اللفظة المفردة ولفصاحة الألفاظ المنظومة، يعود إلى حاكم الذوق بالمقام الأول، يتجلى ذلك في إرجاعه سبب الحسن والمزية لا إلى قواعد أو قوانين عقلية، وإنما إلى الإحساس والشعور بمواطن الجمال. كالذي ذهب إليه في شروط اللفظة الواحدة من أن يكون تأليف اللفظ من حروف متباعدة المخارج قال: «وعلة هذا واضحة وهي أن الحروف التي هي أصوات تجري في السمع مجرى الألوان من البصر، ولا شك في أن الألوان المتباينة إذا جمعت، كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، ولهذا كان البياض مع السواد أحسن منه مع الصفرة، لقرب ما بينه وبين الأصفر، وبعده ما بينه وبين الأسود»[1].

(1) سر الفصاحة 65.

وقد تبدو طريقة المتكلمين واضحة في تعليل ابن سنان لاستحسان التأليف من الحروف المتباعدة بالمقارنة مع الألوان وتباينها وتقاربها. ولكن مرجع الاستحسان يعود إلى الذوق، ذوق العرب في استحسان الكلمة المؤلفة من حروف متباعدة المخارج واجتناب الكلمة المتنافرة الحروف في النطق.

كذلك الشرط الثاني، وهو «أن تجد لتأليف اللفظة في السمع حسناً ومزية على غيرها، وأن تساويا في التأليف من الحروف المتباعدة، كما تجد لبعض النغم والألوان حسناً يتصور في النفس ويدرك بالبصر والسمع دون غيره من جنسه، كل ذلك لوجه يقع التأليف عليه»[1].

لم يقف ابن سنان عند نقد كلام العرب وإظهار ما فيه من روعة وجمال، وإنما تجاوزه إلى البحث في إعجاز القرآن وأشار إلى أن الموجز الدال على نبوة محمد ﷺ هو القرآن، والخلاف فيما به كان معجزاً على قولين:

الأول: إن وجه الإعجاز في القرآن صرف العرب عن المعارضة، مع أن فصاحة الكتاب العزيز كانت في مقدورهم لولا الصرف.

الثاني: إنه خرق العادة بفصاحته، وجرى ذلك مجرى قلب العصا حية[2].

إن ما يهمنا هنا هو أنه ذهب إلى القول بالصرفة، فأنكر على الرماني رأيه في أن بين تأليف حروف القرآن وبين غيره من كلام العرب كما بين المتنافر والمتلائم[3]. بمعنى أن في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه قال: ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار، وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه[4].

(1) نفسه 66.
(2) نفسه 4.
(3) النكت 88.
(4) سر الفصاحة 110.

ويبدو أن اعتماده على الذوق سوّغ له هذا الرأي، إذ أن رجوع الإنسان إلى نفسه، وهو ما أومأ إليه، يعني الرجوع إلى ذوقه الخاص وتحكيمه في الإعجاز. وفي هذا يطرد الاتجاه الذوقي من حيث التعويل على المتلقي المتذوق وإفراده بميزة تؤهله لعملية التذوق.

وابن سنان في هذا قريب من الباقلاني الذي رجع إلى المتناهي في الفصاحة والبلاغة كثيراً. وهما قريبان كذلك في كون بعض القرآن أفصح من بعض قال ابن سنان: «أما زيادة بعض القرآن على بعض في الفصاحة فالأمر فيه ظاهر، لا يخفى على من علق بطرف من هذه الصناعة، وشدا شيئاً يسيراً، وما زال الناس يفردون مواضع من القرآن، يعجبون منها في البلاغة وحسن التأليف... فلو كانوا يذهبون إلى تساويه في الفصاحة لم يكن لأفرادهم هذه المواضع المعينة المخصوصة دون غيرها، معنى»[1].

وقد ذهب الباقلاني إلى ما يقارب قوله، إلا أن تفسيرهما للظاهرة مختلف. فالباقلاني رأى أن المتذوق أو طالب الإعجاز قد تغمض عليه بعض مواضع الإعجاز وتدق، بمعنى أن الإعجاز موجود في النص القرآني، ولكنه لا يقدر على الوصول إليه بذوقه، فيلجأ إلى تقليد العرب الفصحاء البلغاء في ذلك أو يلجأ إلى التوقيف.

أما ابن سنان فرأى أن الإعجاز ـ وهو الفصاحة ـ قد يزيد في موضع وينقص في موضع آخر. أي أن في القرآن الكريم مستويين من الفصاحة أحدهما خارق للعادة والآخر ليس بخارق مما هو موجود في فصيح كلام العرب المختار. وهذا ما يؤدي إلى التفاوت في الأسلوب القرآني نفسه من حيث الفصاحة، وهو ما رفضه الباقلاني رفضاً قاطعاً، وبنى على نقيضه، وهو التعادل، كثيراً من معاني الوجه البلاغي المعجز.

(1) نفسه 212.

عبد القاهر الجرجاني:

وقد عاصر ابن سنان إمام من أئمة البلاغة العربية هو عبد القاهر الجرجاني وعلى الرغم من أننا أفردنا له موضعاً خاصاً من هذا البحث، إلا أن اختلاف قوله بالذوق عمن سبقه، اقتضى ذكره في هذا الموضع.

عقد الشيخ عبد القاهر فصلاً في كتابه (دلائل الإعجاز) تحت عنوان «إدراك البلاغة بالذوق وإحساس النفس».

والملفت للنظر أنه لا يعتمد على الذوق اتجاهاً إلى الإعجاز البلاغي، بل على النظم الذي هو توخي معاني النحو وأحكامه في الكلام، وعلى الرغم من اختلاف مفهوم النظم عنده عما هو عند الباقلاني فقد جمعهما أنهما يصدران عن رأي الأشاعرة في كون النظم مناط الإعجاز البلاغي. إن اتخاذ عبد القاهر النظم مرتكزاً تعود إليه المزية في الكلام ولا سيما في أسلوب القرآن، وإن النظم ذو طابع عقلي كما سنبين لاحقاً ـ يدعو إلى التساؤل عن اهتمام عبد القاهر بالذوق، وتخصيص فصل منفرد له. مع أن الذوق ليس هو المعتمد الوحيد في تبيين الإعجاز من خلال نظرية النظم عنده.

فما الذي دعا إلى ذلك؟ وماذا يعني هذا في مسيرة الاتجاه الذوقي؟

الإجابة تأتي من الفصل نفسه. إذ قال فيه: «إعلم أنك لن ترى عجباً أعجب من الذي عليه الناس في أمر النظم، وذلك أنه ما من أحد له أدنى معرفة إلا وهو يعلم أن ها هنا نظماً أحسن من نظم، ثم تراهم، إذا أنت أردت أن تبصرهم ذلك، تدور أعينهم وتضل عنهم أفهامهم».

أي أن معرفة تباين النظوم في الحسن، من الفطرة، أو هي مما يحس به الإنسان أولاً، وينشأ الإبهام في وجه تلك المعرفة. وعبد القاهر، إلى هنا، يتكلم في الذوق، وعملية تذوق الكلام والإحساس باختلاف نظمه في الحسن، وهذا شيء طبيعي. ولكن عجبه الذي قدم به كلامه ينبعث من عدم

قبول الناس تفسيره للوجه الذي رآه فارقاً بين نظم ونظم، وهو توخي معاني النحو في المعاني دون الألفاظ، قال: «وسبب ذلك أنهم أول شيء عدموا العلم به نفسه، من حيث حسبوه شيئاً غير توخي معاني النحو، وجعلوه يكون في الألفاظ دون المعاني، فأنت تلقى الجهد حتى تميلهم عن رأيهم، لأنك تعالج مرضاً مزمناً وداء متمكناً»[1].

فالشيخ أراد أن يعزو المزية إلى النظم بمعنى توخي معاني النحو، والناس ألفوا النظم شيئاً غير التوخي. قد يكون من قبيل النوع كما عند الباقلاني أو من قبيل مجرد الضم والتأليف، ثم أنهم جعلوه في الألفاظ. ومن هنا قام ذوقهم على كل ما يمت إلى الألفاظ بصلة، من مثل الجرس والتلاؤم والسلاسة، علماً بأن مدرك هذه الأوصاف هو الذوق فحسب. وهم يتحيرون في كيفية مجيء المزية من معاني النحو ووجوهه، وقد رأوا التنكير مثلاً يكون فيما لا يحصى من المواضع، ثم لا يقتضي التنكير فضلاً، ولا يوجب مزية، فإذا قيل لهم: إن في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179] حسناً ومزية وأن فيه بلاغة عجيبة اتهمونا في دعوانا، وظنوه وهما منا وتخيلا[2].

وما ذكره الشيخ من أمر الناس يصور لنا حالة الذوق الذي لا يستند إلى إطار يوضع فيه، وما نعاه عليهم يعرض لنا أيضاً صورة للذوق المحاط أو المحدد بالنظم على وفق معناه عند الشيخ. ومن هنا لم يستطع أن يحدد ما عند الناس من الذوق، وأن يصور الذي هو الحق عندهم، كما استطاع في نفس النظم فقال: «لأنا ملكنا في النظم أن نضطرهم إلى أن يعلموا صحة ما نقول، وليس الأمر في ذوقهم كذلك».

ومن هنا أيضاً سيلجأ إلى المتلقي المتذوق المتناهي في معرفة الفصاحة

(1) دلائل الإعجاز 546.
(2) نفسه 547.

والبلاغة، الذي قال به الباقلاني. قال: «فليس الداء فيه بالهين، ولا هو بحيث إذا رمت العلاج منه، وجدت الإمكان فيه مع كل أحد مسعفاً، والسعي منجحاً، لأن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها، أمور خفية، ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها، وتحدث له علماً بها، حتى يكون مهيئاً لادراكها وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة، يجد لهما في نفسه إحساساً بأن من شأن هذه الوجوه والفروق (والتنكير مثل لها) أن تعرض فيها المزية على الجملة»(1). ويلاحظ أن الشيخ جعل الذوق وسيلة من وسائل إدراك المزية في الكلام، أو الإعجاز في القرآن الكريم تحت ظل نظرية النظم. أي أن الذوق محكوم بتوخي معاني النحو في الكلام، وليس مطلقاً كما وجدناه عند الباقلاني مثلاً. وهذا يعني أن الاتجاه الذوقي في كشف وجوه الإعجاز البلاغي، صار رديفاً لأمر يعول عليه في الإعجاز كالنظم عند الشيخ عبد القاهر. وهذا أيضاً أمر طبيعي في القرون اللاحقة للبعثة النبوية.

ثم إن جهود العلماء اتجهت وجهتين: الأولى رئيسة هي ما ارتضوه من مناط يعلقون عليه الإعجاز البلاغي كالنظم لدى عبد القاهر مثلاً. والثاني فرعية هي الذوق الذي يريدون به إعانتهم على تحسس الإعجاز في نظم القرآن.

ولعل من أوضح الشواهد على ما نقول موقف السكاكي (626هـ) من قضية الذوق والإعجاز فبعد أن قال: «إن شأن الإعجاز عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة». نص على أن مدرك الإعجاز هو الذوق وحده ولكنه أمر صعب المرام، نادر الوجود. وحدد لذلك طريق تعلمه واكتسابه بطول خدمة المعاني والبيان»(2).

---

(1) نفسه الموضع ذاته.

(2) مفتاح العلوم 196.

ولقد رفض السكاكي وجوهاً أخرى للإعجاز كالصرفة والابتداء في الأسلوب، والسلامة من التناقض والاشتمال على الغيوب، وأوجب أن يكون وجه الإعجاز من جنس البلاغة والفصاحة. وهذا ما سبقه إليه غيره من العلماء، ولكنه أوضح الطريق إلى الإعجاز من خلال علم المعاني والبيان والذوق الذي يتربى في ظلالهما، ولا يوجد إلا بعد فضل إلٰهي، وهبة يهبها الله تعالى بحكمته من يشاء، وهي النفس المستعدة لذلك[1].

(1) نفسه 242.

الفصل الثاني :

الاتجاه اللغوي

الإعجاز بلسان عربي مبين:

أراد الله سبحانه أن يتحمل العرب شرف الرسالة، فبلغها بلسان عربي مبين إلى نبيه العربي الأمين.

وليس لنا أن نستطرد في هذا، وإنما نقف عند واحدة من الآيات التي تذكر عربية القرآن، هي قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 193 ـ 195]. وحجة إنزاله بلسان عربي مبين من وجهين:

الأول : إنه لو كان إنزاله بلسان أعجمي لتجافى العرب عنه أصلاً، ولقالوا ما نصنع به لأننا لا نفهمه، فيتعذر الإنذار به.

الثاني : أن تنزيله بالعربية التي هي لسان محمد ﷺ ولسان قومه، تنزيل له على قلب محمد ﷺ لأنه يفهمه، ويفهمه قومه، ولو كان أعجمياً لكان نازلاً على سمعه دون قلبه، لأنه يسمع أجراس حروف لا يفهم معانيها ولا يعيها. والمعنى: أنا أنزلنا هذا القرآن على رجل عربي بلسان عربي مبين، فسمعوا به وفهموه وعرفوا فصاحته، وأنه معجز لا يعارض بكلام مثله[1].

(1) الكشاف 3: 128.

ولقد سعى العلماء إلى المحافظة على لغة القرآن وإحاطتها بسورة يمنع اللحن فيها، وإلى استكشاف مواطن الجمال في آياته وارتسام السبل إليها.

فإذا أطل القرن الثاني للهجرة ونشط العلماء إلى العربية، لغة القرآن يضعون للناس أصولها ورسومها، وجدوا الطريق إلى ذلك بلغة قريش، لسان النبي ﷺ الذي نزل به القرآن ولسان قومه الذين حملوا معه لواء الإسلام فاصطفوا لغة قريش مقياساً لفصاحة لهجات القبائل الأخرى حين رحلوا إلى البادية يسمعون كلام الفصحاء، ويدونونه، وحين استقبلوهم وافدين على الأمصار، فكانوا ينتقون اللغة التي تقرب من لغة القرآن، ويهملون ما عداها[1].

وسعى العلماء كذلك إلى دراسة القرآن الكريم نفسه، فكان عليهم أن يبدأوا من عربيته، ومن ثم وجدنا أكثر من عالم يؤلف في مجاز القرآن ونظم القرآن ولغات القرآن ومشكل القرآن، كل منهم أجهد نفسه حتى يبلغ بكتابه أقصى ما يمكن في الاحتجاج للقرآن، والرد، على كل طعان[2].

وكل ذلك يعود إلى الاتجاه اللغوي، حيث اجتهد العلماء في دراسة الأسلوب القرآني من وجهة لغته العربية سواء تمثل عملهم في إثبات عربيته وتأكيدها أم في الدفاع عن أسلوبه أمام من طعن فيه.

ونبدأ من حيث كان أول العهد به، حين نزل القرآن والناس مختلفون في درجة فهمهم لمعانيه، لتصرف هذه المعاني في الوجوه التي حملها أسلوبه المعجز. بل أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يتفاوتون في فهم معاني القرآن، والمراد منها. وهذا أمر طبيعي سواء أكان في الناس عامة أم في الصحابة خاصة، فمن الصحابة من كان واسع الاطلاع في اللغة، ملماً بغريبها،

---

(1) الفصاحة في العربية 22ـ 23.

(2) مفهوم الإعجاز القرآني 53.

ومنهم من كان دون ذلك، ومنهم من كان يلازم النبي ﷺ فيعرف من أساليب النزول ما لا يعرفه غيره، فضلاً عن أنهم لم يكونوا في درجتهم العلمية ومواهبهم العقلية سواء بل كانوا مختلفين في ذلك اختلافاً عظيماً[1].

هذا من جهة معاني القرآن أما من جهة عربيته فقد قال الإمام الشافعي في لسان العرب إنه أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامة العرب، حتى لا يكون موجوداً فيهم من لا يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السنن، فلم يذهب منها عليه بشيء[2].

ولقد شق اثنان من الصحابة طريق العلماء إلى لغة العرب للوقوف على دراسة الأسلوب القرآني، فكانا ممهدين للاتجاه اللغوي. **أحدهما**: عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ فقد روي عنه أنه سأل عن معنى كلمة (تخوف) في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: 47]، فقام له شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا. التخوف هو التنقص، قال عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها قال: نعم. وأنشد:

تخوّف الرحْل منها تامكاً قرداً   كما تخوف عودَ النبعة السفنُ

فعقب ـ رضي الله عنه ـ تعقيباً، فتح به عيون الناس على كنز ثمين في تلمس معاني القرآن، ذلك هو الشعر العربي. قال: «عليكم بديوانكم شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم»[3].

ثانيهما: ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ الذي سن سنة الرجوع إلى الشعر العربي في تفسير القرآن الكريم. قال: «إذا اشتبه عليكم شيء من القرآن

---

(1) التفسير والمفسرون 1: 35.

(2) الرسالة: 42.

(3) الجامع لأحكام القرآن 10: 110ـ 111.

فاطلبوه في الشعر»[1]. وقد امتاز ابن عباس بهذه الناحية، واشتهر بها أكثر من غيره، فكثيراً ما كان يسأل عن القرآن، فينشد فيه الشعر، وروى عنه الشيء الكثير من ذلك، ومنه ما ورد في مسائل نافع بن الأزرق وأجوبته عنها، وقد بلغت مائتي مسألة، وهي تدل على قوة ابن عباس في المعرفة بلسان العرب، وإلمامه بغريبها[2].

ولقيت طريقة ابن عباس من يتبناها من علماء اللغة، فراحوا يدرسون القرآن الكريم في ضوء أساليب العرب في كلامهم، وأمثالهم، ثم نمت الفكرة التي دعا إليها ابن عباس، واتسعت لتشمل، فيما بعد، جمع اللغة والشعر من بوادي العرب ومضارب خيامهم، وكان العلماء يلتقطون كل ما يصل إلى آذانهم من لغة أهل البادية، وأساليب كلامهم ليعرضوها على أساليب القرآن، فيستعينوا بها على تفسيره[3].

مراحل الاتجاه اللغوي:

إن للاتجاه اللغوي في دراسة أسلوب القرآن مرحلتين:

المرحلة الأولى: حيث نشط العلماء إلى تأكيد عربية أسلوب القرآن الكريم مفردات وتراكيب. وقد ارتأوا التأكيد على عربية القرآن بفعل الظروف الجديدة التي حفت بالمجتمع العربي من مثل بعد العهد بزمن النزول، واستغلاق معاني القرآن على ناشئة العرب، ودخول الأعاجم الذين تحول لغاتهم الأولى عن فهم مرامي القرآن ومقاصده كما يفهمون من كلامهم.

قال سيبويه (180هـ) في قوله تعالى: ﴿وَيۡلٌ لِّلۡمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1] «إنه لا

---

(1) مجالس ثعلب 1: 317.

(2) التفسير والمفسرون: 1: 75.

(3) تطور دراسات إعجاز القرآن 109.

ينبغي أن تقول إنه دعاء ها هنا، لأن الكلام بذلك قبيح، واللفظ به قبيح، ولكن العباد إنما كلموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم، وعلى ما يعنون»(1). فهو يشير إلى نزول القرآن بلغة العرب وتطابق أساليبه مع أساليبهم في الكلام.

وكلام سيبويه يثير مفارقة تنتج من عربية الأسلوب القرآني نفسها، وهي أنه إذا كان القرآن الكريم عربياً، فيه ما في الكلام العربي من أساليب، فهل يتطابق الكلامان في المقاصد؟. أي: أيكون الدعاء من الله سبحانه كما يكون من البشر؟ وفي الدعاء ـ كما هو معروف ـ يتنزل القائل منزلة دنيا من منزلة المخاطب.

هنا يلجأ سيبويه، وسائر النحاة، في مثل هذه المفارقة، إلى تأويل ينتهي إلى تطابق الكلامين على النهج العربي، قال سيبويه: «فكأنه ـ والله أعلم ـ قيل لهم: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]، ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المطففين: 10] أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم، لأن هذا الكلام إنما يقال لصاحب الشر والهلكة، فقيل: «هؤلاء ممن دخل في الشر والهلكة ووجب لهم هذا»(2).

ولا شك في أن وجوب القول لهم بذلك على النهج العربي، لأن العرب تقول في مثل هذه السياقات بمثل ما جاء في القرآن الكريم. ولكن قصد العرب هو الدعاء، وأما قصد القرآن فإنه يتوجب على السامع أن يقول ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]، ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المطففين: 10] وذلك لأن الله سبحانه لا يدعو على أحد، كما يفعل البشر. ومثله قوله تعالى: ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة: 30] فإنما أجرى هذا على كلام العباد، وبه أنزل القرآن(3).

وسلك الفراء (207هـ) كما سلك سيبويه في عربية القرآن، فعمد إلى تأليف

(1) الكتاب 1: 331.
(2) نفسه.
(3) نفسه 1: 332.

كتابه لحاجة بناء القرن الثالث الهجري إلى تفسير معاني القرآن، وجمعها في كتاب، يسهل عليهم الرجوع إليه[1]. وهو يرجع إلى كلام العرب ويستند إليه في عمله. ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة: 32] يكون المعنى: «ثم اسلكوا فيه سلسلة، على مثل قول العرب: أدخلت رأسي في القلنسوة، وأدخلتها في رأسي، وكذلك قولهم: الخاتم لا يدخل في يدي، واليد هي التي فيه تدخل. فاستجازوا ذلك، لأن معناه لا يشكل على أحد، فاستخفوا من ذلك ما جرى على ألسنتهم»[2].

وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16] ربما قال فيه القائل: كيف تربح التجارة، وإنما يربح الرجل التاجر؟.

الجواب أن ذلك من كلام العرب ففيه ربح بيعك وخسر بيعك، فحسن القول بذلك لأن الربح والخسر إنما يكونان في التجارة، فعلم معناه. ومثله كلام العرب: هذا دليل قائم ومثله من كتاب الله: ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ﴾ [محمد: 21] وإنما العزيمة للرجال[3].

وقال في قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: 21]: «فيها الرضاء، والعرب تقول: هذا ليل قائم وسر كاتم وماء دافق، فيجعلونه فاعلاً، وهو مفعول في الأصل، وذلك أنهم يريدون وجه المدح أو الذم، فيقولون ذلك على بناء الفعل»[4]. وهو مثل لبيانه وجه العدول في المجاز، حيث عدل عن مرضية إلى راضية لقصد المدح على نهج العرب في ذلك.

وقد شغل كثيراً بمطابقة الأسلوب القرآني لأساليب العرب ولم يعن ببيان

---

(1) الفهرست 59.
(2) معاني القرآن للفراء 1: 182.
(3) نفسه 1: 14.
(4) نفسه 3: 182.

المفارقة بين الأسلوبين. من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: 93]. قال: «فإنه أراد حب العجل، ومثل هذا مما تحذفه العرب كثيراً. قال تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: 82] والمعنى: سل أهل القرية وأهل العير»[1]. ويلاحظ في بعض المواضع من كتابه أنه يفرد الخصائص الأسلوبية للقرآن الكريم عنها مما هو موجود في كلام العرب، إلا أن إمعان النظر فيها يؤول إلى منطلقه في مطابقة أساليب القرآن لأساليب العرب، ففي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] قال: «وإنما قال: ﴿أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، لأن كل شيء موحد من خلق الإنسان إذا ذكر مضافاً إلى اثنين فصاعداً جمع. ومثله قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4]. وإنما اختير الجمع على التثنية، لأن أكثر ما تكون عليه اثنين في الإنسان: اليدين والرجلين والعينين، فلما جرى أكثره على هذا ذهب بالواحد منه إذا أضيف إلى اثنين مذهب التثنية»[2]. وقال الأخفش: «وذلك أن في كلام العرب إن كل شيئين من شيئين فهو جماعة»[3].

فالفراء، مثل سيبويه، في الرجوع إلى كلام العرب عندما فسر القرآن الكريم وبين طرق تصرف معانيه.

وعلى هذا سار الإمام الشافعي (204هـ) في تقديم مبحث المبادىء اللغوية بين يدي البحث في أصول الفقه، وصولاً إلى استنباط الأحكام من النص القرآني، لأن ذلك يستدعي الإلمام بلسان العرب. قال: «وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح حمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه

(1) نفسه 1: 61.
(2) نفسه 1: 306ـ 307.
(3) معاني القرآن للأخفش: 1: 229.

وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»[1].

ومن هنا قدم لرسالته، بمقدمة تكشف موافقة القرآن الكريم للسان العربي في الاتساع، وفي تسمية الشيء - الواحد بالأسماء الكثيرة، وفي تسمية المعاني الكثيرة بالاسم الواحد، وغير ذلك مما كانت العرب تعرفه معرفة واضحة، ولكنه أصبح مستنكراً عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها[2]. وبنى سائر أبواب رسالته على الفكرة نفسها[3].

وإنما ذكرنا الشافعي في هذا المجال، وهو لم يعن بالإعجاز البلاغي، لأن بحثه في الأسلوب القرآني يقرب من بحث اللغويين، وهو يؤكد الفكرة التي بني عليها الاتجاه اللغوي حيث ظهرت الحاجة، في القرون اللاحقة لقرن الهجرة إلى كشف مقاصد القرآن ومراميه.

وقال أبو عبيدة (210هـ) «أن القرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين، فلم يحتج السلف، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرباً استغنوا به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام مثله من الوجوه»[4]. وهو يشير إلى حاجة الناس بعد السلف الأوائل إلى معرفة معانيه ووجوهه التي وردت في كلام العرب، فأبو عبيدة يمثل الاتجاه اللغوي في مرحلة إثبات عربية القرآن وكتابه «مجاز القرآن» ذو خصائص فريدة يصح بها مثالاً لدراسة أسلوب القرآن، فموضوعه قرآني، ومنهجه لغوي، وعنوانه والداعي إلى تأليفه بلاغيان[5].

كان الباعث على تأليفه المجاز سؤالاً من أحد الكتاب في مجلس

(1) الرسالة 50.
(2) نفسه 51، 53.
(3) نفسه 53، 56، 58، 62، 64.
(4) مجاز القرآن: 1: 8.
(5) التفكير البلاغي 90.

الفضل بن الربيع عن التشبيه في قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات: 65] إذ أن في الآية تشبيه طلع شجرة الزقوم برؤوس الشياطين، والمراد منه الوعد والإيعاد، وهذا إنما يقع بما عرف مثله، وتشبيه القرآن الكريم لم يعرف مثله.

فجاء جواب أبي عبيدة بموافقة القرآن الكريم لما هو في كلام العرب من مثل قول امرىء القيس:

أيقتلني والمشرفيُّ مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوالِ

والعرب لم يروا الغول قط، ولكنهم، لما كان أمر الغول يهولهم، أوعدوا به. وقد استحسن الفضل جواب أبي عبيدة، فعزم هذا على أن يضع كتاباً في القرآن في هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه[1].

فأبو عبيدة وضع كتابه للذين لم يألفوا أساليب الكلام العربي ومجازاته، لأن من يتعلم لغة غير لغته، يصعب عليه فهم التعبيرات المجازية في اللغة التي تعلمها، فكأن أبا عبيدة أدرك حاجة هؤلاء الناس الذين تعلموا اللغة العربية دراسة لا فطرة فأراد أن يكفيهم السؤال عما يغمض عليهم في القرآن الكريم.

وربما كان من دوافع تأليف الكتاب، الدفاع عن القرآن، والرد على من تسول له نفسه النيل منه، على الرغم من أن أبا عبيدة لم يشر إلى ذلك، غير أن موضوع الكتاب نفسه دفاع عن القرآن ورد من طعن فيه سواء قصد منه مؤلفه ذلك أم لم يقصده.، يدل على هذا ما رواه الجاحظ من أن الآية الكريمة: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات: 65] كان قد أساء الشعوبيون فهمها فراحوا يتخذونها ذريعة يضللون بها عوام المسلمين وضعفاءهم وقد بيّن الجاحظ أقوالهم في هذه الآية ودفاعه عنها[2]. ولذلك كان أبو عبيدة يضع أمام

(1) معجم الأدباء 19: 158 ـ 159.

(2) الحيوان 6: 211 ـ 213.

هؤلاء المستعربين ألواناً من الأسلوب القرآني، ثم يجد لها ما يقابلها من كلام العرب[1].

وربما كان من تلك الدوافع أن أبا عبيدة وجد الكتّاب في عصره ينظرون إلى القرآن نظرة أخرى غير ما نظر إليه كاتب الفضل بن الربيع، فهم يسألون عن أشياء كانوا يظنونها مما تركته الجاهلية في نفوس الناس وأفئدتهم، كحديث القرآن عن النار وتشبيهه لطلع أشجارها برؤوس الشياطين، وقد رد الجاحظ آراء طائفة من المفسرين أغربت بمروياتها لتستأثر بعقول العامة، وحلقت بخيالها، وجلبت أساطير أهل الكتاب، وما تبقى من الديانات البائدة، فتكلفت معاني ترفضها الدلالات وينبو عنها السياق[2].

يفيدنا عمل الجاحظ هذا في أنه يوضح لنا جانباً مما كان يدور في ثقافة القرن الثالث الذي عاش فيه أبو عبيدة. يضاف ذلك إلى ظهور التصوف الذي يعتمد الرمز، ومن الجائز أن يتوسع المتصوفة في مدلول الرمز حتى يشمل أشياء بعيدة غريبة عن العربي البادي الذي نزل القرآن بلغته، وقد ذكر الجاحظ هذه الطائفة ورد تفسيراتها أيضاً[3]، فكان ذلك سبباً دفع أبا عبيدة إلى تأليف المجاز إسهاماً منه في دفع هذه التفسيرات أو الحد من نشاطها[4].

إن السؤال الذي دعا أبا عبيدة إلى تأليف كتابه، كان يمكن أن يهيىء الكتاب لأن يكون من أول المباحث العربية في قضية الصورة الفنية، وطرق أدائها والأسس النفسية التي ترتكز عليها، لما في الآية الكريمة من حمل معلوم على مجهول، انطلق بموجبه التشبيه في غير منطلقه الأصلي. إلا أن في رد أبي عبيدة ما يشير إلى أن التأليف سيأخذ وجهة أخرى، قوامها التقريب بين ما

---

(1) تطور دراسات إعجاز القرآن 132 ـ 133.

(2) البيان والتبيين: 1: 37.

(3) الحيوان 5: 424 ـ 425.

(4) دراسات في القرآن 71.

جاء في القرآن الكريم من طرق التعبير، وما اشتهر عن العرب في استعمال تلك الطرق.

ودلل أبو عبيدة على ذلك بما تمثل به من ضروب المجاز التي اختارها من مواضع متفرقة من القرآن، وجعلها بمثابة المسالك التي ينتهجها القرآن في أدائه، وانتهى إلى أنها لا تخرج عن طرق العرب وأساليبها، قال: «ففي القرآن ما في الكلام من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد. . . وكل هذا جائز قد تكلموا به»[1].

ويلاحظ أنه جعل المعنى وطرق تأديته هدفه الذي أدار كتابه لتحقيقه، لأن القرآن الكريم لم يسلك طريقاً واحداً في التعبير، فقد تعددت طرائقه في التفهيم والشرح[2].

وقد شمل بحث أبي عبيدة في إثبات عربية القرآن مستويين:

الأول : مستوى التركيب، إذ فسر تراكيب القرآن بتراكيب كلام العرب، وكان كتابه مداراً على هذه الناحية، نختار منه تفسير ظاهرة الالتفات في سورة الفاتحة. قال: «ومجاز من جر (مالك) في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 3] إنه حدث عن مخاطبة غائب ثم رجع، فخاطب شاهداً فقال: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 4] قال عنترة:

شطت مزار العاشقين فأصبحت   عسراً على طلابك ابنة مخرمِ

(1) مجاز القرآن 1: 18 ـ 19 والتفكير البلاغي 91.

(2) تأثير الفكر الديني 16.

وقال أبو كبير الهذلي:

يا لهفَ نفسي كان جدةُ خالدِ وبياض وجهك للترابِ الأعفرِ[1]

الثاني : مستوى الأفراد. ويراد به البرهنة على خلوص عربية اللفظ القرآني من العجمة، وقد دفع أبو عبيدة كل شبهة عن عربية الكتاب فقال: «نزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول»[2].

أما دلالة كلمة (المجاز) عنده، فمن نافلة القول أن يريد بها قسيم الحقيقة أو أن يريد (التفسير) أو (المعنى) بصفة مطلقة مطردة في كل مواضع المجازات، وإن كان لا يمنع أنه يريد مجازاً بلاغياً، كما أشار في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ [الأنعام: 6] فقال: مجاز السماء ها هنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء. أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء. أي أثر المطر[3]. أو أن يشير إشارة عابرة إلى الكناية كما فعل في قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 223] فقال كناية وتشبيه[4]. وإن أقرب دلالة من دلالات كلمة (المجاز) عند أبي عبيدة هي ما استحدث معناها من الأصل اللغوي، والأصل يعني الانتقال بوجه عام، ومنه التجوز في الشيء أي الترخص فيه.

وعليه يمكن أن يتضح فهم أبي عبيدة للكلمة على أنها الانتقال في التعبير من وجه إلى وجه كالانتقال في التشبيه من وجه الشبه المعروف إلى وجه آخر غير معروف، بحسب ما جاء في سبب تأليف الكتاب، وهذا هو جوهر المفهوم الاصطلاحي للمجاز البلاغي، وعلى أساس أن هذا الانتقال من تعبير

---

(1) مجاز القرآن 1: 23 ـ 24.
(2) نفسه 1: 17 ومناهج في التفسير 89.
(3) نفسه 1: 186.
(4) نفسه 1: 73.

قريب إلى تعبير بعيد غير معهود لغير العربي الأصيل، رأى أبو عبيدة أن في أسلوب القرآن مجازاً وانتقالاً على طريقة العرب في الانتقال أو الرخصة في التعبير[1].

وكل ذلك من أجل إثبات عربية القرآن وتأكيد تفرد أسلوبه في التعبير وبقاء مجازاته في فلك ما جوزت العرب لنفسها[2].

فإن كانت العرب تجعل المصادر صفات فإن في القرآن مثل ذلك. قال أبو عبيدة: «ومن مجاز المصدر الذي في موضع الاسم أو الصفة قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 177] وخروج المعنى البار، والعرب تجعل المصادر صفات فمجاز البر ها هنا مجاز صفة من آمن بالله، وفي الكلام: ولكن البار من آمن بالله[3].

وقد فسر الأخفش الآية بالحذف، فمعنى قوله تعالى، إنما هو: ولكن البر بر من آمن بالله[4].

وإذا كانت العرب، إذا أشركوا بين اثنين قصروا فخبروا عن أحدهما استغناء بذلك وتخفيفاً، لمعرفة السامع بأن الآخر قد شاركه، ودخل معه في الخبر - فإن هذا في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34] إذ صار الخبر عن أحدهما ولم يقل: ينفقونهما[5]. ومما يلاحظ في مقدمة الكتاب أنها تومىء إلى وعي المؤلف بقضية المجازات، وإدراكه لأهميتها في دراسة الأسلوب القرآني، فضلاً عن أن استخراجها من مظانها في القرآن وجمعها وأدراجها في

---

(1) أثر القرآن في تطور النقد 42.

(2) التفكير البلاغي 94.

(3) مجاز القرآن 1: 12، 65.

(4) معاني القرآن للأخفش 1: 47.

(5) مجاز القرآن: 1: 10، 257.

محل واحد من الكتاب مع أمثلة قرآنية كثيرة، ذلك مما لم نجده عند من سبقه أو عاصره كسيبويه والفراء[1].

إن أهم أثر له في مجال الإعجاز البلاغي أنه كان بمثابة مرتكز لغوي، قامت عليه الدراسات الفنية لأسلوب القرآن. إذ أثبت مجاز القرآن أصالة لغة القرآن، فجاءت دراسات الإعجاز البلاغي، تثبت تفرد تلك اللغة وتفوقها على كلام العرب الذي نزل القرآن به[2].

وقد سار ابن قتيبة (276هـ) على خطى أبي عبيدة في الاتجاه اللغوي، وأفاد من نتائج دراسته في الدفاع عن الأسلوب القرآني، من جهة طعن الملاحدة فيه. وهذا ما يمثل المرحلة الثانية في الاتجاه اللغوي.

المرحلة الثانية: إن ابن قتيبة في «تأويل مشكل القرآن» يعطينا صورة بينة المعالم للتحول الذي طرأ على دراسة إعجاز القرآن، حين اكتسبت هذه الدراسة شكل الدفاع عنه، ودحض أقوال الخصوم الذين سددوا سهامهم المسمومة نحو القرآن الكريم للنيل منه[3].

وتظهر أهمية جهود ابن قتيبة في أنه رتب بحثه في الأسلوب القرآني ترتيباً أولياً يكفي لسد الباب أمام محاولات التشكيك والدس على أسلوب القرآن، مما يعد خطوة مهمة، مهدت لظهور المؤلفات المستقلة في دراسة الإعجاز البلاغي[4]. وما دام ابن قتيبة قد سار في الاتجاه اللغوي فلا بد من أن يتأثر من سبقه في ذلك الاتجاه، ولا بد أيضاً من أن يضيف على ما ورثه، ويفيد من ذلك كله في غرضه الذي ألف الكتاب من أجله.

---

(1) التفكير البلاغي 93.

(2) نفسه 95.

(3) تطور دراسات إعجاز القرآن 237.

(4) التفكير البلاغي 341.

فمن أثر أبي عبيدة فيه أنه أفاد منه في كتابه، ومضى يستشهد برأيه مرة بالإشارة إليه وأخرى بلا إشارة(1).

وإن أوضح ما يجمعهما هو المجازات، وفيها يبدو تأثر ابن قتيبة بأبي عبيدة واضحاً، فقد تناول الآيات المشكلة بما أسماه أبو عبيدة (المجاز) فقال: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد، والواحد والجمع خطاب الاثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص»(2). وأن كلمة (المجاز) عنده ما تزال تستعمل بمعناها الواسع الذي استعملها فيه أبو عبيدة(3)، وذلك من أجل الوصول إلى غايته التي يروم بلوغها، وهي أن القرآن الكريم قد نزل بكل هذه المذاهب(4).

طريقته في الدفاع عن أسلوب القرآن:

قدم ابن قتيبة لكتابه بمقدمة ذهب فيها إلى أن الإعجاز في القرآن يتمثل في «أن جعله الله تعالى معجز التأليف، عجيب النظم، متلواً لا يمل على طول التلاوة، ومسموعاً لا تمجه الآذان، وغضاً لا يخلق على كثرة الرد، عجيباً لا تنقضي عجائبه مفيداً لا تنقطع فوائده، ونسخ به سالف الكتب، وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه»(5).

(1) تأويل مشكل القرآن 15، 100، 152، 177، 178، 189، 279 وتطور دراسات إعجاز القرآن 237.
(2) تأويل مشكل القرآن 15.
(3) البلاغة تطور 59.
(4) تأويل مشكل القرآن 15.
(5) نفسه 3.

والملاحظ أنه لم يستمثر ما ورد في المقدمة من أفكار، واقتصر على الدفاع عن أسلوب القرآن بالإفادة من ثبوت عربيته عموماً ولا سيما مجازاته. ولعل السبب يكمن في أنه لم يعن بدراسة وجوه الإعجاز القرآني، والتعمق في خصائصه اللغوية النوعية التي جعلت منه نصاً فريداً متميزاً، على الرغم من استعمال القرآن ألفاظ العربية، وجريه على أساليب العرب المعروفة، فكان عمله مرحلة ممهدة لأن يتجه العلماء اتجاهاً فنياً في دراسة الأسلوب المعجز. المهم هنا أن ابن قتيبة قصر اهتمامه على دراسة أساليب العرب التي وردت في القرآن دراسة موسعة على جانب كبير من الترتيب والتوبيب، ليتمكن من رفع الإشكال الحاصل في ظاهر النص[1]. مما اتخذه خصوم الإسلام ذريعة للطعن في أسلوب القرآن.

وتكلم، بعد المقدمة، عن العرب، وما خصهم الله به من العارضة وقوة البيان وتفننهم في أساليب الكلام، وذكر ميزات اللغة العربية وخصائصها التي انفردت بها عن سائر اللغات من حيث حروف الهجاء والإعراب، وخرج إلى أن أسلوب المجاز في العربية مما لم يكن في اللغات الأخرى، ولعله يريد من كل الذي ذكره من خصائص العربية وأساليبها، أن يتوصل إلى أنه لا يمكن لأحد الوقوف على أسرار القرآن، وفهم أسلوبه ومعانيه، إلا أن يلم بأساليب اللغة العربية، ويقف على فنون التعبير فيها، فإن كان من يريد الوقوف على أسرار القرآن أعجمياً احتاج إلى بحث وطول نظر في لغة العرب حتى يتمكن من ذلك.

وعقد باباً في الحكاية عن الطاعنين، وهو يمثل الدافع الرئيس لتأليف الكتاب ثم صنّف ردوده على الطاعنين على أبواب هي: باب لما يتعلق بوجوده القراءات، وباب لما يتعلق باللحن، وباب للتناقض والاختلاف

---

(1) التفكير البلاغي 332.

والمجاز والاستعارة والمقلوب والحذف والاختصار وغير ذلك، مستقرئاً معظم سور القرآن، ليشير إلى ما ورد فيها من ذلك[1].

أصداء الاتجاه اللغوي عند الخطابي:

اعتمد الخطابي على ما اعتمد عليه ابن قتيبة من بيان جهل الطاعنين بالعربية ولا سيما أساليبها في زمن نزول القرآن الكريم، فنقل خبراً عن أبي عمرو بن العلاء قال فيه: «إن اللسان الذي نزل به القرآن، وتكلمت به العرب على عهد النبي ﷺ عربية أخرى عن كلامنا هذا. ثم ذكر أن بعضهم زعم أن كلام العرب كان باقياً على نجره الأول وعلى سنخ طبعه الأقدم إلى زمان بني أمية، ثم دخله الخلل فاختل منه أشياء». وبنى على هذا نتيجتين:

الأولى: إن العلماء صاروا لا يحتجون بشعر المحدثين، ولا يستشهدون به كشعر بشار والحسن بن هانىء ودعبل والعتابي وأمثالهم من فصحاء الشعراء، المتقدمين في صنعة الشعر، وإنما يرجعون في الاستشهاد إلى شعراء الجاهلية وإلى المخضرمين، وذلك لعلمهم بما دخل الكلام في الزمان المتأخر من الخلل والاستحالة عن رسمه الأول.

«فمن لم يقف على هذه الأسباب ثم قاس ما جمعه من تلاد الكلام الأول، واعتبره بما وجد عليه كلام الأنشاء المتأخرين عيَّ بكثير من الكلام، وأنكره، وأما من تبحر في كلام العرب، وعرف أساليبه الواسعة، ووقف على مذاهبه القديمة، فإنه إذا ورد عليه منها ما يخالف المعهود من لغة أهل زمانه لم يسرع إلى النكير فيه والتلحين»[2].

فالخطابي أراد أن يقاس الكلام القديم بالمعهود من لغة أهل العصر، فإذا

(1) تطور دراسات إعجاز القرآن 299 وما بعدها.

(2) بيان إعجاز القرآن 42. نفسه 44.

ظهر في الأول ما يخالف الثاني، فلا يعني هذا غلطاً أو خطأ، وإنما الكلام الأول هو الأصل الذي يقاس عليه الثاني. وذلك مثل زيادات الحروف في مواضع من الكلام، وحذف الحروف في أماكن أخرى.

فهي إنما جاءت على نهج لغتهم الأولى، قبل أن يدخلها التغيير، ثم صار المتأخرون إلى ترك استعمالها في كلامهم. وقال: «فافهم هذا الباب، فإنك إذا أحكمت معرفته استفدت علماً كثيراً، وسقطت عنك مؤونة عظيمة، وزاك عنك ريب القلب، وتخلصت من شغب الخصم»[1].

الثانية : وهي مبنية على الأولى، فلقد استغل الخطابي النتيجة الأولى وطبقها على القرآن الكريم ورد بها طعون الطاعنين، وأبان بها عن سبل فهم أسلوب القرآن الكريم. من ذلك مسألة الفروق اللغوية التي أشار إليها في بيانه لعمود البلاغة المعجزة، الذي «هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأشكل به، فإذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة. وذلك لأن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح، وكالنعت والصفة، وكقولك: اقعد واجلس، وبلى ونعم. . . والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك، لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعضها»[2].

وقد فسر بها مواضع كثيرة من الآيات الكريمة، منها الحمد والشكر اللذان

---

(1) نفسه 44.

(2) نفسه 26.

قد يشتركان، فيكون الحمد لله على نعمه أي الشكر لله عليها، وقد تميز الشكر عن الحمد في أشياء، فيكون الحمد ابتداء بمعنى الثناء، ولا يكون الشكر إلا على الجزاء، تقول: حمدت هذا، إذا أثنيت عليه في أخلاقه ومذاهبه، وإن لم يكن سبق إليك منه معروف، وشكرت زيداً، إذا أردت جزاءه على معروف، ابتدأه إليك. ثم قد يكون الشكر قولاً كالحمد، ويكون فعلاً كقوله جل وعز: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: 13]. وإذا أردت أن تتبين حقيقة الفرق بينهما اعتبرت كل واحد منهما بضده[1]. ومن ذلك أيضاً مسألة وقوع العبارة القرآنية في أفصح وجوه البيان، إذ أن بعضهم فهم من عبارات القرآن معنى على خلاف ما عند أصحاب اللغة وأهل المعرفة بها، كقوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ [يوسف: 17]، قيل: إنما يستعمل الافتراس في فعل السباع خصوصاً، فيقال: افترسه السبع، وهذا هو المختار في المعنى، وأما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع.

وقد بيّن الخطابي الوجه المراد في الآية، موجهاً معناها بحيث يتضح أثر السياق فيه، فالافتراس في فعل السباع هو القتل فحسب، والأصل اللغوي - وهو الفرس - يدل على دق العنق، وهذا لا يتلاءم مع سياق الآية، لأن أخوة يوسف إنما ادعوا على الذئب أنه أكله أكلاً وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً، ولا عظماً. وذلك لأنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه، يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى، فلم يصح، على هذا، أن يعبّر عنه إلا بالأكل[2].

ومن ذلك أيضاً أشياء تدخل في مفهوم المجازات الذي سبق عند أبي عبيدة وابن قتيبة مما اتخذه المعاندون للطعن على أسلوب القرآن، كالحذف

(1) نفسه 27 وما بعدها.

(2) نفسه 34، 37.

الكثير والاختصار الذي يشكل معه وجه الكلام ومعناه، والتكرار المضاعف. ومنه ما لم يتعرض له أبو عبيدة ولا ابن قتيبة كأن يدخل بين الكلامين ما ليس من جنسهما ولا من قبيلهما(1).

المتكلمون والاتجاه اللغوي:

اتخذ المتكلمون ولا سيما المعتزلة، اللغة العربية وأساليبها وسنن العرب في كلامهم طريقاً لتفسير الآيات القرآنية التي لا يليق ظاهرها، عندهم، بمقام الألوهية، أو التي تحتوي على التشبيه أو التي تعارض أصولهم، فنراهم يحاولون أولاً، إبطال المعنى الذي يرونه مشتبهاً في اللفظ القرآني، ثم يثبتون لهذا اللفظ معنى موجوداً في اللغة، يزيل الاشتباه، ويتفق مع مذهبهم، ويستشهدون على ما يذهبون إليه من المعاني التي يحملون ألفاظ القرآن عليها، بأدلة من اللغة والشعر العربي القديم(2).

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما كتبه ابن جني (392هـ) في باب ما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية. حيث بين أهميته في «أن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة، الشريفة التي خوطب الكافة بها(3).

وهذا ما قرره ابن قتيبة من جهل المشككين بالعربية، إلا أن مراده في ذلك يختلف عن مراد ابن جني، وهما يسلكان اتجاهاً واحداً فيما يبغيان. فيخطىء ابن جني من يقول في قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: 42]، «إنها ساق ربهم، ويتعوذ بالله من ضعفة النظر وفساد المعتبر، فهؤلاء لم يشكوا أن هذه

(1) نفسه 36، 46.
(2) التفسير والمفسرون 1: 376.
(3) الخصائص 3: 245.

أعضاء له، وإذا كانت أعضاء كان هو، لا محالة، جسماً مُعضًىٰ على ما يشاهدون من خلقه. ولو كان لهم إنس بهذه اللغة الشريفة أو قصرت فيها، ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها»[1]، فيرى أن الساق ـ هنا ـ يراد بها شدة الأمر، كقولهم: قد قامت الحرب على ساق وكقول الشاعر:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح[2]

ومن معالم الاتجاه اللغوي الأخرى عند المعتزلة أنهم يأخذون بالاتساع اللغوي أي بالمجازات بمعناها العام، فيجيزون الاحتجاج باللغات على اختلافها، ويدخلون الشعراء المحدثين في استشهادهم[3].

نتائج الأخذ بالاتجاه اللغوي:

ونخلص إلى نتائج مستنبطة من الاعتماد على الاتجاه اللغوي في دراسة أسلوب القرآن الكريم هي:

1 ـ إن أبا عبيدة كاد يقتصر على الشعر العربي دون النثر في بحث مجازات القرآن وذلك في ظل المبدأ العام الذي اختطه ابن عباس القائل: إذا تعاجم شيء من القرآن، فانظروا إلى الشعر، فإن الشعر عربي.

ويلاحظ ـ هنا ـ أن الشعر زحزح عن المنزلة التي كان يحتلها في ثقافة المجتمع، وجعل فرعاً من فروع المعرفة، يخدم الأصل الجديد: القرآن الكريم، الذي ستؤسس عليه مختلف علوم العرب ومعارفهم[4].

أما ابن قتيبة فإنه كان فيما لاحظه من خصائص الأسلوب القرآني يغفل الشاهد من كلام العرب في كثير من المواضع، مكتفياً بذكر الشواهد القرآنية،

(1) نفسه 3: 246.
(2) نفسه 251.
(3) منهج الزمخشري 244 وما بعدها.
(4) التفكير البلاغي 34.

دون أن ينص على أنها خصيصة تعبيرية في لغة القرآن، أو أن لها نظيراً في لغة العرب، كما كان الفراء وأبو عبيدة يفعلان[1].

2 ـ إن الأخذ بتفسير مجازات الأسلوب القرآني بما يشابهها في كلام العرب يوقع في غلط فظيع، وهو التسوية بين كلام الله سبحانه وكلام البشر، ومن ثم بين الله جلَّ شأنه والبشر. مثل ذلك ظاهرة القلب، قال ابن قتيبة: «ومن المقلوب، ما قلب على الغلط كقول خداش بن زهير:

وتركب خيل لا هوادة بينها   وتعصي الرماح بالضياطرة الحمر

أي تعصي الضياطرة بالرماح، وهذا ما لا يقع فيه التأويل لأن الرماح لا تعصي بالضياطرة وإنما يعصي الرجال بها، أي يطعنون... وكان بعض أصحاب اللغة يذهب في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ﴾ [البقرة: 171]. إلى مثل هذا في القلب. ويقول: وقع التشبيه بالراعي في ظاهر الكلام، والمعنى للمنعوق به وهو الغنم[2].

وهذا لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهباً، لأن الشعراء تقلب اللفظ، وتزيل الكلام على الغلط، أو على طريق الضرورة للقافية، أو لاستقامة وزن البيت... والله تعالى لا يغلط ولا يضطر، وإنما أراد: ومثل الذين كفروا، ومثلنا في وعظهم، كمثل الناعق بما لا يسمع، فاقتصر على قوله: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: 171] وحذف: ومثلنا، لأن الكلام يدل عليه. ومثل هذا كثير في الاختصار[3]. ومثل القلب التعجب والاستفهام وكثير من أساليب العربية التي ورد ما يماثلها في القرآن الكريم.

3 ـ إن المجازات التي ذكرت هي نفسها مجموعة الردود التي لاذوا بها للدفاع

---

(1) نفسه 121.

(2) هذا رأي أبي عبيدة. ينظر مجاز القرآن 1: 63.

(3) تأويل مشكل القرآن 198، 203.

عن صحة أسلوب القرآن وموافقته للغة العرب، وما صنعه المدافعون عن بلاغة القرآن وإعجاز أسلوبه ـ فيما بعد ـ هو أنهم جعلوا من هذه الوجوه أدلة وسمات على التفوق الفني.

إن محصلة الاتجاه اللغوي تثير سؤالاً هو: إذا كان القرآن الكريم عربياً جارياً على سنن العرب في كلامهم، وأن مادته اللغوية من مادة لغتهم، فبماذا كان الإعجاز؟، وكيف تفرد القرآن الكريم عن سائر كلامهم نظماً وبلاغة؟ هذا ما يتناوله الاتجاه الفني في دراسة أسلوب القرآن.

الفصل الثالث :

الاتجاه الفني

لا شك في أن القرآن الكريم معجزة، عقلية خالدة، بعثت نهضة فكرية، لم تشهد هذه الأمة مثيلاً لها، وكأنما كانت الجذوة التي أوقدت في النفوس روح البحث والتأمل، فوضعت العلوم، وقعدت القواعد خدمة للقرآن الكريم في أول الأمر، وإمعاناً في تفهمه، ومعرفة أحكامه، ثم راحت شعب البحث تضرب في كل اتجاه، وتنسرب إلى كل غاية.

قال ابن خلدون: «إن علم البيان علم حادث في الملة»[1]. ومعناه أن تنظيم البحث في الأدب، والكلام في عناصره، وما يسمو به، وما ينحط كان جهداً جديداً، ودراسة لا عهد للعرب بها في جاهليتهم، ولا في العصر الإسلامي، وأن البيان كان من العلوم التي تولى غراسها المسلمون في سبيل فهم كتابهم، والذب عن قرآنهم، وكان نماؤه بعد ذلك، وتشعب مباحثه بتأثير الدين، وبتوجيه المفكرين من حملته ورجاله[2]. إن حدوث علم البيان ـ على قول ابن خلدون ـ يضع أيدينا على اتجاه جديد في دراسة الأسلوب القرآني.

فلم يعد الاتجاه اللغوي كافياً، مع تقدم الزمن وامتزاج الثقافات ـ لمعالجة الأسلوب المعجز إذ لم يرض العلماء عامة بأسلوب اللغويين في معالجة مسائل

(1) مقدمة ابن خلدون 4: 1263.

(2) البيان العربي 20.

البيان ونظرية الأدب والبلاغة ولا سيما في القرآن الكريم، وعدوا محاولة أصحاب اللغة محاولة ظاهرية، لا تتعمق المعاني، ولا تكشف عما وراء اللفظ، وتؤدي بالأدب في النهاية إلى الشكليات، والجمود، وبالبيان في القرآن إلى الفهم المجرد، الميسور الجاف، المقصور على مسائل الأحكام، والشريعة. الخالي من الذوق الأدبي، وإدراك الصور الفنية وعجائب الأسلوب التي تملأ النفس روعة، وتسمو بها، ترتفع في سلم الإعجاز[1].

ولا شك أن هناك دوافع أثرت في العلماء الذين أخذوا بالاتجاه الفني:

أولها : الدفاع عن القرآن أمام الذين قصدوا لإنكار إعجازه، وجحدوا ما تستحقه بلاغته من منزلة عليا على سائر الكلام، فذهبوا إلى أن في كلام العرب ما يشبهه أو يدانيه، وأنه كان في العرب من يستطيع معارضته والإتيان بمثله، لأن حروفه كحروفهم وألفاظه من جنس ألفاظهم، لولا أن الله صرفه عن محاولة ذلك.

ثانيها : الضرورة التي يحسها المسلم من جهة فهم معانيه، ولا يتم هذا الفهم إلا بالتعرف إلى أساليبه، وما يمكن أن ينطوي وراء تعبيراته من معاني ومقاصد.

وقد بحث الأصوليون الأسلوب القرآني من هذا الجانب، لكي يستنبطوا الأحكام الشرعية، فتطرقوا إلى الخبر والإنشاء، والحقيقة والمجاز، وغير ذلك مما يساعدهم على بغيتهم وموقفهم على استنباط الأصول والأحكام[2].

ثالثها : طبيعة المعجزة البلاغية التي تحسها النفوس، على تفاوت منذ النزول إلى ما شاء الله، كانت دافعاً على البحث في مواطن الجمال ومكامنه في الأسلوب المعجز.

---

(1) أثر القرآن في تطور النقد 74.

(2) مناهج بلاغية 64.

فعلى الرغم من حيرة العلماء إزاء البلاغة التي اختص بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات[1]، لم يكتف أكثر العلماء بالتفوق الذي تحسه نفوسهم، بل حاولوا استنباط ما يستطيعون استنباطه من وجوه بلاغته، حتى اهتدوا إلى معرفة الكثير من نواحي الحسن فيه، والخصائص التي يمتاز بها[2].

بلاغة العبارة وبلاغة النظم:

إن الاعتقاد بأن الإعجاز سببه خصائص امتاز بها أسلوب القرآن الكريم جعل من هذا الأسلوب مناط البحث والتنقيب عن تلك الخصائص، وجعل الاتجاه الفني في دراسة الأسلوب المعجز بنحو ناحيتين:

ناحية بلاغة العبارة التي تتمثل في اقتطاع موضع البلاغة، بعزل الأساليب التي تعد حامله لها، فتفضي إلى أن إعجاز القرآن يمكن حصر أسبابه في بلاغة العبارة، أو في (النكت)[3] كما قال الرماني.

وناحية بلاغة النظم التي تعتمد على وحدة النص، والالتحام الموجود بين أجزائه، حيث تقتصر البلاغة على ذلك. وهذه الناحية تتجاوز النكت المحدودة، المعزولة عن سياقها، إلى النص بأكمله[4].

على أننا نلاحظ امتزاج هاتين الناحيتين في المراحل الأولى من مسيرة الاتجاه الفني كما يتضح من بحث الجاحظ الذي كان تمهيداً لكثير من قضايا بلاغة الإعجاز. لقد دفع الجاحظ إلى كشف مواطن الإعجاز ما وجده من طعن الطاعنين وتشكيك المشككين في أسلوب القرآن. وهذا يفيدنا في تتبع مسار الاتجاه الفني، لأن التصدي إلى رد الشبه والمطاعن جانب آخر من جوانب

(1) بيان إعجاز القرآن 24.
(2) البيان العربي 33.
(3) النكت 69.
(4) مساهمة في التعريف 93، 94.

البحث في الإعجاز، فهو يشعر بخلو كتاب الله من أي مطعن، وأنه في الذروة العليا من التأليف والبيان، وأنه ليس في طوق البشر أن يأتوا بسورة من مثله[1].

وحسبنا أن نذكر مثلاً تحليل الجاحظ لوجه الشبه في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات: 64، 65] مما كان مبعث تشكيك في خصيصة من خصائص أسلوب القرآن.

لقد وقف أبو عبيدة من قبل عند هذه الآية الكريمة، ورد سؤال السائل رداً لغوياً بحسب أساليب العرب في التعبير مما يشبه قول امرىء القيس:

ومسنونة زرق كأنياب أغوال[2]

ولكن الجاحظ لم يرتض هذا التفسير، فذهب يفصل القول في وجه الشبه، مبيناً سر جماله، فأوضح أنه منتزع من غير ما هو مدرك بالحس، اعتماداً على ثبوته في الإدراك بطريق العرف والعادة، وتناقل الناس له. فالشيطان عند الناس، وإن لم يروه، مرتبط بالقبح والاستهجان، وعلى صورته في نفوسهم بني التشبيه القرآني، قال: «وليس إن الناس رأوا شيطاناً قط على صورة، ولكن لما كان الله تعالى، قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين، واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنتهم جميعهم ضرب المثل في ذلك، رجع بالإيحاش والتنفير وبالإخافة والتفزيع، إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين، وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم»[3].

وفي مواضع أخرى وجه الجاحظ المعنى توجيهاً يتلاءم وطبيعة القرآن ونزوله بلسان العرب، منطلقاً من أن «اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء، وإذا كان اللفظ عاماً، لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء بعينه. . . لأن

(1) قضية إعجاز القرآن 54.
(2) معجم الآباء 19: 158ـ 159.
(3) الحيوان 4: 39ـ 40.

الله تبارك وتعالى لا يضمر ولا ينوي، ولا يخص ولا يعمم بالقصد، وإنما الدلالة في بنية الكلام هو الإرادة وهو القصد»[1]. فهو يدفع كل تأويل ينحرف عن بنية الكلام، ويدعو إلى اعتماد هذه البنية في الفهم والتأويل. وقد انطلق في ذلك من عربية القرآن الكريم، ورتب عليها نتائج مهمة، فقال: «ولفضل الفصاحة، وحسن البيان، بعث الله تعالى أفضل أنبيائه وأكرم رسله من العرب، وجعل لسانه عربياً، وأنزل عليه قرآناً عربياً، كما قال الله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]، فلم يخص اللسان بالبيان، ولم يحمد بالبرهان إلا عند وجود الفضل في الكلام، وحسن العبارة عند المنطق، وحلاوة اللفظ عند السمع»[2]. ونتج عن هذا إن كانت معرفة إعجاز القرآن، وإدراك سر عظمته وتفوقه وتميزه من ألوان القول الأخرى، لا تتأتى إلا لمن كان خبيراً بفن الكلام، مميزاً حسنه من رديئه، فكان صاحب الحكم في إعجاز القرآن من أهل الخبرة في الفصاحة والبلاغة قال: «فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، لا يكتفي بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله، وأن حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي، وإن تفارقوا في العجز الطارىء»[3].

ونتج عنه أيضاً البحث في دلالة الألفاظ من حيث خروج الألفاظ عن مدلولاتها إلى مدلولات قريبة، ومن هنا جاءت ضروب المجاز[4]. وذلك أنه توقف عند بعض مجازات القرآن الكريم، يرد عنها شبهاً أثارها الجاهلون بطرائق العرب في التعبير، وبوجوه اللغة وتوسع العرب في لغتهم وفهم بعضهم عن بعض بالإشارة والوحي[5].

---

(1) نفسه 1: 180 وينظر 5: 424ـ 425 و6: 477 والبيان والتبيين 1: 37 والجاحظ ومسألة الإعجاز 32ـ 33.

(2) فصل من رسالته في تفضيل النطق على الصمت 174.

(3) العثمانية 17.

(4) أثر القرآن في تطور النقد 81.

(5) الحيوان 5: 423.

من ذلك طعنهم في قوله تعاالى في النحل: ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًاۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۗ﴾ [النحل: 69] وعندهم أن الشمع شيء تنقله النحل مما يسقط على الشجر، فتبني بيوت العسل منه، ثم تنقل من الأشجار العسل الساقط عليها، فلا دخل لبطن النحلة في العسل قط. فوضح الجاحظ: إن القرآن سمّئ العسل شراباً، وهو ليس بشراب، على المجاز، لأنه شيء يحول بالماء شراباً أو بالماء نبيذاً، وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا: جاءت السماء اليوم بأمر عظيم، وقال الشاعر:

إذا سقطَ السماءُ بأرضِ قومٍ رعيناه، وإن كانوا غضابا

فزعموا أنهم يرعون السماء، وأن السماء تسقط.

وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت، وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة وهذيلاً وضواحي كنانة، وهؤلاء أصحاب العسل والأعرف بكل صمغة سائلة، وعسلة ساقطة، فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب، أو طعن عليه من هذه الحجة[1].

النظم عند الجاحظ:

إن ما يضع الجاحظ موضعه في الاتجاه الفني لدراسة أسلوب القرآن، ويشهد له بالأسبقية بالتنبيه على إعجازه، رأيه في الوجه المعجز من بلاغة القرآن. ذلك الرأي المتجلي في نظم القرآن.

إن دلالة النظم عند الجاحظ لا تعني النوع الأدبي من قبيل الشعر أو الخطب أو الرسائل، ولا تعني كذلك التأليف أو الضم، وإنما هي دلالة متكونة من المعنيين. فحين يكون القرآن نوعاً من الكلام متميزاً، فلا شك أن في أسلوبه خصائص بلاغية، تخرجه عن خصائص كلام البشر. دليل ذلك أنا

---

(1) نفسه 5: 426.

نجد، عنده، نصوصاً متفرقة تؤيدنا في ذلك، منها قوله في القرآن الكريم: «إنه تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة، والمحافل العظيمة، فلم يرم ذلك أحد، ولا تكلفه، ولا أتى ببعضه، ولا شبيه منه، ولا ادعى أنه قد فعل»[1].

فقوله: «نظمه وتأليفه» ليس كلمتين مترادفتين، وإنما هما كلمتان مختلفان في الدلالة. الأولى تعني النوع والثانية تعني الضم، وقد مهد لدلالتيهما إنه ذكر البلغاء والخطباء والشعراء، فالبلغاء يعرفون قدر بلاغة القرآن وتساميها على درجة بلاغتهم، وهؤلاء عامة العرب الذين نزل القرآن بلسانهم. والخطباء والشعراء، من خاصة البلغاء، ممن اشتهروا بنوع أدبي، فهؤلاء وأولئك وقفوا موقف الخضوع أمام نظم القرآن وتأليفه.

ومن ذلك وصفه لكتابه المفقود «نظم القرآن» الذي ألفه للفتح بن خاقان، فلم يقع عنده الموقع الذي أراد، لأنه يبحث في تفضيل القرآن وعجيب نظمه، ويقف عند آياته مفصلاً مبيناً وجوه الإعجاز، وأسرار الروعة في التعبير بالقياس إلى كلام العرب، وكان الفتح يريد كتاباً في الاحتجاج لخلق القرآن بوجه عام، ولا يدخل في تفاصيل الأسلوب من الناحية البلاغية، فرد الجاحظ عليه قائلاً: «فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت فيه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على الطعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان، ولا دلالة، فلما ظننت أني بلغت أقصى محبتك وأتيت على معنى صفتك، أتاني كتابك يذكر أنك لم ترد الاحتجاج لنظم القرآن، وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن»[2].

---

(1) حجج القرآن: ضمن رسائل الجاحظ 3: 229.

(2) خلق القرآن: ضمن رسائل الجاحظ 3: 287.

وعلى الرغم من أن الكتاب لم يصل إلينا، إلا أن إشارته إلى النظام وأصحابه، وأن الكتاب في الرد عليهم، تدلنا على أنه جهد فيه إلى بيان الإعجاز البلاغي مما يخرج أسلوب القرآن نوعاً وبلاغة عن الأساليب المتعارفة عند البشر.

وهناك نص آخر، ربما وصف فيه «نظم القرآن» - يضع أيدينا كذلك على مفهوم النظم، جاء فيه «ولي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن لتعرف فضل الإيجاز والحذف، وفرق ما بين الزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز، والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة، على الذي كتبته لك في باب الإيجاز وترك الفضول منها قوله تعالى: ﴿لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾ [الواقعة: 19] في وصف خمر أهل الجنة، فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا، ومنها قوله تعالى في ذكر فاكهة أهل الجنة: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: 33] وقد جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني، وهذا كثير دللتك عليه، فإن أردته فهو مشهور»[1].

فإذا صح أن الوصف لكتابه «نظم القرآن» تأكد لدينا أن مفهوم النظم، عنده، حيث اختلطت فيه الخصائص البلاغية بالنوع، ليظهر الأسلوب المتفرد المعجز. وقد قرن الجاحظ في موضع آخر النظم بالتأليف، ووجد اقترانهما يخرج القرآن عن سائر الكلام قال: «ولا بد من أن نذكر فيه أقسام تأليف جميع الكلام، وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحجج»[2].

وإذا كان كتابه «نظم القرآن» مفقوداً فإن وصف ابن الخياط له يؤيد امتزاج

(1) الحيوان 3: 76.

(2) البيان والتبيين 1: 383.

دلالة النظم بدلالة التأليف قال: «ومن قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة، وكتابه في الأخبار وإثبات النبوات، وكتابه في نظم القرآن، علم أن له في الإسلام غناء عظيماً، لم يكن الله عز وجل ليضعه عليه، ولا يعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه، وأنه حجة لمحمد على نبوته غير كتاب الجاحظ»[1].

وقد يفهم من بعض كلامه أنه يريد النوع في إطلاقه النظم وجهاً للإعجاز، من مثل قوله: «وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به»[2].

ولكن سرعان ما يتبدد ذلك عند اشتراطه مقدار ما يظهر به الإعجاز حين جعله سورة كاملة، طويلة أو قصيرة، قال: «لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم، سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، لتبين له من نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفين، والكلمة والكلمتين. ألا ترى أن الناس قد كان يتهيأ في طبائعهم ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرق غير مجتمع ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة، على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه، لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان»[3].

فالجاحظ إذ يرى وجه الإعجاز في النظم لا يرى ذلك إلا في شيء من

(1) الانتصار 154ـ 155.
(2) الحيوان 4: 90.
(3) حجج القرآن: ضمن رسائل الجاحظ 3: 229.

السعة والامتداد، بحيث يحمل التعبير معنى مؤلفاً من حقائق مترابطة يسند بعضها بعضاً، أما النظم الذي يقوم على كلمة وكلمتين فلا يدخل في هذا الباب، ولا يعد نظماً ينكشف به معدن الكلام ويبين فضله. فالنظم على صورة مخصوصة وفي امتداد رحب، هو المعرض الذي تتجلى فيه روعة القرآن وتلوح منه ملامح إعجازه.

وعلى هذا فالجاحظ إمام المذهب القائل بأن الإعجاز في نظم القرآن وهو ما صار مذهباً غالباً دفع العلماء إليه دفعاً[1]. وقد مهد لعلماء الإعجاز دراسة أسلوب القرآن منهم الباقلاني الذي تبنى فكرة الجاحظ في مباينة أسلوب القرآن لأساليب الكلام عند العرب[2].

بلاغة العبارة عند الرماني:

أخذ الرماني (386هـ) بالاتجاه الفني ملتقطاً «النكت» أي النقط أو المواضع التي تتجلى فيها بلاغة العبارة القرآنية وأقام كتابه عليها، فافتتح رسالته في إعجاز القرآن بالإجابة عن سؤال سئل عنه لبيان النكت في إعجاز القرآن دون تطويل بالحجاج. ويبدو أن الدافع إلى وضع الرسالة لم يكن رد خصم أو إزالة شبهة، وإنما هو دافع تعليمي. فهل يعني هذا انتهاء الخصومة بين المسلمين وأعداء القرآن في القرن الرابع الهجري. وإذا كان كذلك، فلماذا أشار الخطابي (388هـ) والباقلاني (403هـ) إلى أن هناك دوافع حدث بهما إلى التأليف في الإعجاز البلاغي منها رد الشبهات والطعون؟. أكان ما ذكره الخطابي والباقلاني تقليداً لمن سبقهما؟ أم كان سؤال سائل الرماني والإجابة عليه تقليداً جرت عليه عادة المؤلفين؟.

هذه الأسئلة وغيرها تقودنا إلى القول أن الاتجاه الفني أخذ ينضج بعد

---

(1) إعجاز القرآن للخطيب 1: 173.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني 35.

الجاحظ وأن الحاجة إلى إبراز خصوصية الأسلوب المعجز أصبحت واضحة سواء أكان ذلك في مجال التعليم أم في غيره.

إن طريقة الرماني في بحث وجوه إعجاز القرآن، ولا سيما الوجه البلاغي حيث الثقة التامة والاطمئنان على صحة الآراء، توحي بأن لا خصومة ولا طعن، وإنما هي لتوضيح الإعجاز البلاغي وكأنه أمر لا نزاع فيه ولا جدال، فوجوه الإعجاز تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والا-خبار الصادقة عن الأمور المستقبلة ونقض العادة وقياسه بكل معجزة[1].

وقد احتلت البلاغة وهي وجه من وجوه الإعجاز السبعة معظم صفحات الرسالة حيث استغرقت أكثر من ثلاثين صفحة، واحتلت بقية الوجوه أربع صفحات. وهذا يرجح الظن بأن الرماني قصد من وضع الرسالة إلى أن يجعل البلاغة محور الحديث ومناط القول، ولم يكن قصده الكلام في الإعجاز القرآني بل جعل الإعجاز مدخلاً إلى بلوغ الغاية التي استهدفها، وهي البلاغة وبيان أقسامها في القرآن الكريم[2].

قال الرماني «أما البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة، وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس»[3].

لقد قسّم الرماني البلاغة على طبقات: عليا ووسطى ودنيا، وجعل القرآن معجزاً لأنه في الطبقة العليا، حيث لا يستطيع البلغاء، مهما كانت مقدرتهم البلاغية، الارتقاء إلى هذه الدرجة، من هنا كان القرآن معجزاً للعرب

(1) النكت 69.
(2) أثر النحاة 240.
(3) النكت 69.

والعجم، كما كان الشعر معجزاً للمفحم الذي لا يستطيع قرض بيت منه[1].

إن تقسيم البلاغة على طبقات أمر جديد لم نعهده عند من سبق الرماني، وأنه أفاد منه في بحث الإعجاز البلاغي، كما أفاد منه الخطابي على نحو آخر. إذ ذهب إلى أن بلاغة القرآن أخذت حصة من كل طبقة أو نوع من الأنواع الثلاثة[2]. وهذا يعني أن فكرة التقسيم الثلاثي استجدت في القرن الرابع الهجري، وربما جاءت من قسمة الأسلوب، عند اليونانيين، على ثلاثة أنواع: سام ومتوسط وواطىء، ونقل الرماني هذه القسمة إلى البلاغة[3].

ولكن مفهوم البلاغة عنده، الذي هو إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ لا إفهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر غبي، ولا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، وهو غث مستكره، ونافر متكلف»[4]، مأخوذ من تراث الجاحظ[5]، وقد استثمره في مجال الإعجاز البلاغي، فهدف منه إلى تحقيق معنيين: أحدهما متعلق بالأثر النفسي للبلاغة وهو إيصال المعنى إلى القلب، والثاني متعلق بالأسلوب، وهو في أحسن صورة من اللفظ، وذلك كله ليجعل المعجز من البلاغة أشد تأثيراً[6].

وقسم البلاغة بعد ذلك على عشرة أقسام: هي الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان، ومضى يفسرها قسماً قسماً[7].

---

(1) نفسه 69ـ 70.
(2) بيان إعجاز القرآن 23.
(3) تاريخ النقد (إحسان عباس) 340.
(4) النكت 69.
(5) البيان والتبيين 1: 113، 161.
(6) أثر القرآن في تطور النقد 235.
(7) النكت 70.

ويلاحظ أنه يبدأ بتعريف الموضوع ثم يقسمه، ويستشهد لكل قسم بآيات من القرآن الكريم ويندر أن يستشهد بغير القرآن، إلا ما استلزمته الموازنة بين الآية وما في معناها من كلام العرب، كما فعل في باب الإيجاز، حيث عرفه بأنه تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى وقسمه على قسمين: إيجاز حذف وإيجاز قصر. والحذف إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام، والقصر بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف. ومثل الحذف قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]. ومثل القصر قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179]. ثم أخذ يبين التفاوت بينه وبين قول الناس: القتل أنفى للقتل[1].

كما يلاحظ أن شرحه لأقسام البلاغة يتفاوت من قسم لآخر، كما يتفاوت تطبيقه على القرآن الكريم. فلقد أفاض في الشرح وأكثر من الأمثلة في أقسام الإيجاز والتشبيه والاستعارة. من ذلك بيانه السبب في بلاغة حذف الأجوبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد: 31] «فكأنه قيل: لكان هذا القرآن». ومنه قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: 71] فكأنه قيل: حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير. وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر، لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان»[2].

وذهب في التشبيه إلى أنه «مما يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وذلك أنه يكسب الكلام بياناً عجيباً، وهو على طبقات في الحسن، فبلاغة التشبيه الجمع بين شيئين، بمعنى يجمعهما، يكسب بياناً فيهما، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ

(1) نفسه 70ـ 71.

(2) نفسه الموضع ذاته.

إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا ﴾ [النور: 39]. فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة، ولو قيل: يحسبه الرأي ماء، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن الذي جاء بالظمآن بدل الرائي، لأن الظمآن أشد حرصاً عليه، وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار، وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة»[1].

وذكر في الاستعارة ما جاء منها على جهة البلاغة في القرآن الكريم، وأفاض في بيان حقيقتها ودلالتها. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: 23]. فحقيقة (قدمنا) عمدنا، وقدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، إذ أن إمهال الله تعالى لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدوم أبلغ لما بيناه وأما ﴿هَبَآءٗ مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان: 23] فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه»[2].

أما في أبواب التلاؤم والتضمين والتصريف فكان على خلاف ما فعله في تلك الأبواب من حيث الإفاضة في الشرح والكثرة في إيراد الأمثلة[3].

أهمية بحث الرماني:

إن أهمية بحث الرماني في بلاغة العبارة تتبين في إبراز التفاوت بينها وبين عبارة البشر بمقارنة ضمنية في الغالب، وبمقارنة ظاهرة في النادر، وهو ينطلق

(1) نفسه 75 ـ 76.

(2) نفسه 81.

(3) تاريخ النقد (إحسان عباس) 341.

في ذلك كله، من مبدأ عام هو أن ظهور الإعجاز في الوجوه التي بينها، يكون باجتماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة في أعلى طبقة[1].

هذا المبدأ ينكشف في كل وجه من خلال كلامه في التفاوت، ففي باب الإيجاز قارن بين قولهم: القتل أنفى للقتل، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ﴾ [البقرة: 179] وأظهر التفاوت في أربعة أوجه هي:

1 ـ إن قوله تعالى أكثر في الفائدة.

2 ـ إنه أوجز في العبارة.

3 ـ إنه أبعد من الكلفة بتكرير الجملة.

4 ـ إنه أحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة.

وشرح ذلك وخلص إلى أن قوله تعالى: «صار باجتماع هذه الأمور، أبلغ من قول الناس وأحسن، وإن كان قولهم بليغاً حسناً»[2].

وفي باب التشبيه ذكر أن «تشبيه أعمال الذين كفروا بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك، حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة»[3]. وهذا الحكم جار على سائر التشبيهات التي أوردها، وإن لم ينبه عليه. أي إن تشبيهات القرآن تختلف عن تشبيهات العرب بتلاؤم الألفاظ وسلاستها في النطق والسمع وبكثرة المعاني المستنبطة منها وبصحة دلالتها فلا تعقيد فيها ولا غموض فضلاً عن أن عقد التشبيه نفسه على الصلة بين أعمال الكفار والسراب، بشيء لم تأت به التشبيهات الأخرى.

وفي الاستعارة أشار إلى أنه ذكر ما جاء منها في القرآن على جهة البلاغة،

---

(1) النكت 72.

(2) نفسه 72.

(3) نفسه 75 ـ 76.

ولم يفاضل بينها وبين الاستعارة في كلام البشر، إلا أنه كان ينبه على دلالات الاستعارة القرآنية في كل موضع، مما يشعر أن استعارات البشر ليس لها هذه الدلالات، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: 94]، حقيقته: بلغ ما تؤمر به، والاستعارة فيه أبلغ من الحقيقة، لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير، فيصير بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذي يجمع التبليغ والصدع والإيصال، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة»[1]. أبلغ.

وفي باب التلاؤم قال: «إن التلاؤم في تعديل الحروف من غير بعد شديد، أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولته على اللسان، وحسنه في الإسماع، وتقبله في الطباع، فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات، ظهر الإعجاز للجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام، كما تظهر له أعلى طبقات الشعر من أدناها إذا تفاوت بينهما»[2].

وميّز فواصل القرآن، في باب الفواصل، من فواصل البشر بأن فواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة، لأنها طريق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها، وأما السجع الذي لم يشأ أن يطلقه على فواصل القرآن، فهو من سجع الحمامة، وذلك أنه ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة[3].

وفي باب التجانس بيّن التفاوت بين قولهم: الجزاء بالجزاء وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: 194] وهما من تجانس المزاوجة، فقال: «أي جازوا بما يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان... والعرب تقول: الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء، وإنما

(1) نفسه 80.
(2) نفسه 89.
(3) نفسه 90.

هو على مزاوجة الكلام. ومنه قول عمرو بن كلثوم:

الا لا يـجـهـلـن أحـدٌ عـلـيـنـا فـنجهـل فـوق جـهـل الـجـاهـلـيـنـا

فهذا أحسن في البلاغة، ولكنه دون بلاغة القرآن، لأنه لا يؤذن بالعدل كما آذنت بلاغة القرآن»[1].

وفي باب التصريف، الذي أراد به تصريف المعنى في الدلالات المختلفة أشار إلى أن قصة موسى ـ عليه السلام ـ جاءت في أكثر من سورة، فهي في سورة الأعراف وطه والشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة، منها التصرف في البلاغة من غير نقصان عن أعلى مرتبة، ومنها تمكين العبرة والموعظة، ومنها حل الشبهة في المعجزة، وأفاد من هذا أن ظهور الحجاج على الكفار بأن أتى أسلوب القرآن في المعنى الواحد بالدلالات المختلفة، فيما هو من البلاغة في أعلى طبقة[2].

وفي باب التضمين، وهو نوع من المجاز[3]، ذكر أن في كلام الله تعالى خاصة تضميناً يدل دلالة القياس، ومنه قوله تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1] «الذي تضمن تعليم استفتاح الأمور على التبرك بالله، والتعظيم له بذكره، وأنه أدب من آداب الدين وشعار المسلمين، وأنه إقرار بالعبودية، وأنه ملجأ الخائف، ومعتمد للمستنجع. أما التضمين في كلام البشر فهو يدل دلالة الإخبار كقولهم: الكر بستين أي بستين ديناراً»[4]. ولم يشر في باب المبالغة إشارة واضحة إلى التفاوت، على الرغم من أنه أورد لها ستة أضرب، ولكنها تدخل في دقة اختيار القرآن الكريم للألفاظ، وانسجامها في سياقاتها المختلفة[5].

---

(1) نفسه 91 ـ 92.
(2) نفسه 93 ـ 94.
(3) معترك الأقران: 1: 398.
(4) النكت 95.
(5) نفسه 96.

وفي باب البيان ذكر أن القرآن كله في نهاية حسن البيان، ومثل له بآيات كثيرة، وأنكر أن يكون كل بيان حسناً، وإن كان قد أفهم المراد. وجعل حسن البيان على مراتب، أعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم، حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، حتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من الرتبة[1].

هكذا يتبين وعي *الرماني* بتفاوت *الأسلوب المعجز* عن غيره من *أساليب* البشر في النكت التي عني بالتقاطها، وأفردها بأبواب، جعلها شرحاً للوجه البلاغي من الإعجاز.

اعتراض الباقلاني على بلاغة العبارة:

وقد اعترض الباقلاني على عمل الرماني في النكت[2]، والحق أنه وافقه في كثير منها فأخذ بها، وخالفه في قليل منها، وذلك على شرطين:

الأول : أن يكون الوجه البلاغي غير منفرد عن سياقه، كأن يكون موضع القسم وحده معجزاً أو موضع التشبيه أو التجنيس.

الثاني : أن يكون الوجه البلاغي على طبقة عليا من البلاغة مما يخرج عن طوق البشر.

ففي الآيات التي تتضمن التشبيه، يصح الإعجاز البلاغي فيه، إذا أضيف إليه ألفاظ الآية ونظمها وتأليفها فضلاً عن اقتران التشبيه بحسن البيان[3].

والبيان، كذلك، يصح أن يتعلق به الإعجاز، والمبالغة في المعنى والصفة، وتضمين المعاني، إذا وقعت العبارة على طريق البلاغة في أعلى

(1) نفسه 98 ـ 100.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني 275.

(3) نفسه 276.

درجاتها، الفواصل والتلاؤم والاستعارة والإيجاز والتجنيس[1].

فهذه تسعة وجوه من عشرة، خرّج الباقلاني وقوع الإعجاز فيها بتوجيه عبارة الرماني أحياناً، وبقي وجه التصريف الذي جعله معنى من معاني الوجه البلاغي عنده، فقال: «ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة، فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر»[2].

إن أهم ما اعترض عليه الباقلاني مسألة اقتطاع النكت البلاغية، وجعل الإعجاز مناطاً بها فحسب، ولنا أن نتساءل: أيمكن أخذ الإعجاز البلاغي من مواضع معينة، مقتطعة عن السياق الذي وردت فيه؟ أيمكن مجاراة ظاهر عمل الرماني دون معرفة المنطلق الذي بدأ منه؟.

الرماني نفسه أجاب في باب الإيجاز، وهو القسم الأول من أقسام البلاغة عنده، فذكر أن ظهور الإعجاز في الوجوه التي أخذ بينها، يكون بانتظام الكلام، حتى يكون كأقصر سورة أو أطول آية[3].

إلا أنه ركز جهده في النكت، واهتم بها اهتماماً زائداً، حتى أنه أخرج بلاغة النظم من الحيز الذي شغله بالكلام في البلاغة، وجعلها مع سائر وجوه الإعجاز، وأطلق عليها «نقض العادة»[4].

بلاغة العبارة عند أبي هلال العسكري:

لم يؤلف العسكري كتابه لبيان الإعجاز البلاغي، إلا أن هذه الفكرة من العوامل التي وجهت المؤلف إلى وضع كتابه. قال: «إن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ ـ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه ـ علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة

---

(1) نفسه 283 ـ 284.
(2) نفسه 37 ـ 38 وينظر النكت 93 ـ 94.
(3) النكت 72.
(4) نفسه 102.

الذي به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى... وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، وضمنه من الحلاوة، وجلله من رونق الطلاوة، مع سهولة كلمة وجزالتها وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتحيرت عقولهم فيها»[1].

فهو على مذهب القائلين بأن الإعجاز إنما يكمن في حسن التأليف وبراعة التركيب، ولكنه ليس كالباقلاني في الفصل بين نظام التأليف وصور البديع، وإنما يرى أن الكشف عن وجوه البديع وصور البيان وسيلة لإدراك حسن النظم والتأليف، أي أنه يريد أن يتعلم الناس البلاغة ليكون لديهم الذوق والفهم لإدراك الإعجاز»[2].

ومثّل لبلاغة العبارة بشواهد من القرآن الكريم، للدلالة على الإعجاز البلاغي، وكان تطبيقه أمثلة القرآن على فنون البديع تذييلاً لصناعة الشعر والنثر التي ألف كتابه من أجلها، فلم يبحث في كتابه شيئاً مهماً في القرآن أو في إعجازه واكتفى بالاستشهاد بآياته في فنون الكلام ومحاسنه، كما استشهد بغيره من مأثور المنثور والمنظوم[3]. وينتج عن هذا أن التفاوت لا يظهر بين الآية القرآنية وما عداها من كلام البشر. ثم أن العسكري رأى رأي الجاحظ في أن الصياغة والأسلوب هما كل شيء في الأدب، وأنهما مجال التفاوت بين الأدباء، إذ «ليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه»[4].

---

(1) كتاب الصناعتين 7.

(2) نفسه 7 وتاريخ النقد (إحسان عباس) 355.

(3) البيان العربي 123.

(4) كتاب الصناعتين 63 ـ 64.

وقد رد الباقلاني الذين جعلوا البديع سبيلاً إلى معرفة الإعجاز لأن قياس الإعجاز البلاغي بمقياس البديع يساوي بين القرآن وكلام البشر من الشعر والنثر. فليس في البديع شيء يسمو إلى مراقي الإعجاز فيصح قياسه به، لأنه من نتاج عادة البشر وعرفهم قال: «إن هذا الفن (البديع) ليس فيه ما يخرق العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له، كقول الشعر، ورصف الخطب، وصناعة الرسائل، والحذق في البلاغة، وله طريق يسلك، ووجه يقصد وسلم يرتقى فيه إليه... فأما شأو نظم القرآن، فليس له مثال يحتذى عليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً»(1).

ولكن الباقلاني استدرك ذلك فقال: «ولكن قد يمكن أن يقال في البديع الذي حكيناه، وأضفناه إليهم، إن ذلك باب من أبواب البراعة، وجنس من أجناس البلاغة، وأنه لا ينفك القرآن عن فن من فنون بلاغاتهم، ولا وجه من وجوه فصاحاتهم وإذا أورد هذا المورد ووضع هذا الموضع، كان جديراً، وإنما لم نطلق القول إطلاقاً لأنا لا نجعل الإعجاز متعلقاً بهذه الوجوه خاصة، ووقفا عليها، ومضافاً إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المتبشع، والتعمل المستشنع»(2).

إن نظرة إلى استدراك الباقلاني تؤدي إلى القول أن العلماء الذين أخذوا بالاتجاه الفني تعلقوا بهذه الوجوه، وأخذوا بها في الكشف عن وجه الإعجاز، وهم يتفقون معه على وقوعها في القرآن الكريم على غير وجه التكلف والتعمل.

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 111 ـ 112.

(2) نفسه 112.

التطبيق على بلاغة العبارة عند ابن أبي الإصبع:

ألف ابن أبي الإصبع المصري (654هـ) كتابه «بديع القرآن»، ويلاحظ أن فكرة كتابه ربما كانت رد فعل لفكرة الباقلاني التي تقضي بأنه لا يمكن التماس أعجاز القرآن من ناحية ما اشتمل عليه من وجوه البلاغة والبديع، فجاء ابن أبي الأصبع، وحاول أن يستخرج من القرآن غرر هذا البديع التي تفوق ما وقف عليه من بديع الكتاب والشعراء في العصور المختلفة، ليضع ذلك كله وجهاً من وجوه الإعجاز[1].

ولم يكن ابن أبي الأصبع مهتماً ببيان الإعجاز البلاغي أو بكشف أسراره كما وجدنا عند علماء الإعجاز أمثال الخطابي والرماني والباقلاني، بل كان همه في جمع فنون البديع بحسب ما وصلت إليه في عصره في كتابه (تحرير التحبير) ثم سئل اختصاره، فلم يجد إلى ذلك من سبيل لارتباط بعضه ببعض، فرأى إفراد الأبواب المختصة بالقرآن ليكون ذلك اختصاراً نافعاً، تتميز به بلاغة القرآن، وبديعه، ويسهل استخراج إعجازه، وتقريب طرق إطنابه وإيجازه، فيكون قد أتى في ذلك بما لم يسبق إليه، فكان ما أفرده مائة وثمانية أبواب[2].

إلا أن هذا لا يخرجه عن الاتجاه الفني، ففي عمله ترسيخ لما بدأه الرماني وأبو هلال العسكري، من الاهتمام ببلاغة العبارة القرآنية. لقد جمع خمسة وتسعين باباً من أبواب البديع، وأضاف إليها واحداً وثلاثين باباً، فكانت ما اجتمع في «تحرير التحبير» ستة وعشرين ومائة باب. ولما أفرد «بديع القرآن» كان فيه مائة وثمانية أبواب هي ما تضمنه القرآن الكريم من أبواب البديع[3].

ويلاحظ أنه أدخل بعض فنون علم المعاني في البديع ولا سيما الإطناب

---

(1) البيان العربي 51.

(2) بديع القرآن 14.

(3) نفسه 15.

وأنواعه كالتكرار والتفصيل والتذييل والاستقصاء والإيضاح والبسط، وسلك الإيجاز في المحسنات البديعية. ومعنى ذلك أن البديع، منذ ابن أبي الإصبع، بل لعل ذلك حدث قبله، أخذ يشتمل لا على الصور البيانية فحسب، كما كان الشأن عند ابن المعتز، بل اشتمل أيضاً على كثير من فنون علم المعاني[1].

ويهمنا أن نلاحظ سريان منهج بلاغة العبارة إلى القرن السابع الهجري، إذ تمثل في ناحية كبيرة منه في تطبيق ابن أبي الأصبع، وهو جهد يثبت له كثيراً من الفضل. إذ أنه عدل عن الدراسة النظرية التي تستهدف التحديد والاستظهار إلى دراسة عملية، يثار فيها جانب العقل والتفكير كما تستثار فيها ملكة الملاحظة وتدرب فيها المواهب الفنية الكامنة في نفس الأديب والناقد[2].

بلاغة العبارة في العصر الحديث:

يلاحظ على مؤلفات الإعجاز البلاغي في العصر الحديث اهتمامها ببيان الجانب الفني من الإعجاز وتركيزها البحث فيه، وهي مؤلفات تكاد لا تحصى، حسبنا أن نتناول منها ما يكمل مسيرة الاتجاه الفني متمثلاً في بلاغة العبارة.

منها دراسة الدكتور صبحي الصالح في فصل من كتابه «مباحث في علوم القرآن»، حيث اقتصر على الجانب الفني الخالص الذي «عده عنصراً مستقلاً بنفسه، كافياً لإثبات فكرة الإعجاز وخلود القرآن بأسلوبه الذي يعلو ولا يعلى، وأما ما يتساوق مع هذا العنصر الجمالي، من الأغراض الدينية والعلمية، كاشتمال القرآن على العلوم الدينية، والتشريعية، وتحقيقه مسائل كانت مجهولة للبشر، وعجز الزمان عن إبطال شيء منه. وهي أمور لا سبيل إلى إنكارها، بل يقوم عليها من الأدلة والبراهين ما لا يحصى، غير أنها أدخل في معاني

(1) البلاغة تطور 359.

(2) البيان العربي 53.

الفلسفة القرآنية منها في بلاغة القرآن. ثم أنها ليست مادة التحدي لفصحاء العرب، وإنما تحدى القرآن العرب بأن يأتوا بمثل أسلوبه، وأن يعبروا بمثل تعبيره، وأن يبلغوا ذروته التي لا تسامى في التصوير»[1].

ولقد أقام الصالح دراسته الجديدة ذات الروح القديم على نقد مفهوم المتأخرين كالسيوطي لمواطن جمال الأسلوب القرآني، وأخذ على هؤلاء أنهم يولعون بالتفريع والتبويب واستنباط القواعد البلاغية الكثيرة من الشواهد القليلة. فمما نقده، مفهوم السيوطي لتشبيه القرآن، وحسبنا الإشارة إلى أنه يريد بالسيوطي ما جمعه من سابقيه كما هو معروف.

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: 24]. قال السيوطي: «فيه عشر جمل وقع التركيب من مجموعها بحيث لو سقط منها شيء اختل التشبيه، إذ المقصود تشبيه حال الدنيا في سرعة تقصيها، وانقراض نعيمها، واغترار الناس بها، بحال ماء نزل من السماء، وأنبت أنواع العشب، وزين بزخرفها وجه الأرض كالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة، حتى إذا طمع أهلها فيها وظنوا أنها مسلمة من الحوائج أتاها بأس الله فجاءه، فكأنها لم تكن بالأمس»[2].

وأخذ عليه أنه انتهى إلى ذكر المعنى العام للآية دون الإشارة إلى المراحل التي أبطأ فيها التصوير وتمهل، أو التي اندفع فيها وأسرع، حتى تم لهذا المشهد القرآني من الإعجاز بالألفاظ الجامدة ما لا يتم من الإبداع بالريشة

(1) مباحث في علوم القرآن 320.

(2) الاتقان 3: 130.

والألوان. ومضى يبين ـ بحسب ما ارتضاه من منهج ـ مواطن الإعجاز في الآية، وابتدأ بالوسائل المقصرة لعرض مراحل النبات. وعد منها «الفاء التعقيبية التي تطوي المشاهد بسرعة عظيمة ما كاد الماء ينزل من السماء حتى اختلط به نبات الأرض مباشرة، وأصبح فجأة في متناول الناس، يأكلونه، والأنعام تتمتع به ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ﴾ [يونس: 24].

ولكن أهل الأرض المتمتعين بنباتها البهيج يمتد بهم الغرور، ويلهجون في اللهو كأنهم يعيشون أبداً، وكأنهم يقدرون على إخلاد الأرض، وإخلاد أنفسهم فيها، غارقين في متعها، متقلبين في نعمائها، مسحورين بزخرفها، فاستخدمت (حتى)، الدالة على امتداد الصور امتداداً، يعرف أوله ويجهل منتهاه. وتتابعت أوصاف الغرور الإنساني تترى لكل وصف منها تعبير متمهل متبطىء فأما الأرض فشخصت مرتين، وقامت بحركتين، إذ أخذت بنفسها زخرفها كما تفعل العروس في يوم جلوتها وتطلبت الزينة تطلباً، وسعت إليها سعياً فلم تزين، ولكنها ازينت.

وأما أهل الأرض فانتفخت أوداجهم زهواً واختيالاً، وصعروا خدودهم عجباً وكبراً، وأيقنوا ـ وإن كان يقينهم ظناً وخيالاً ـ أنهم في الأرض على كل شيء قادرون ولكن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وهذه الأماد الطوال كلها ليست إلا ومضات خيالية، تزول كما تزول الأطياف، ففي لحظة من ليل أو نهار يأتي تلك الأرض أمر الله، فيطوي تلك الأخيلة الكواذب، في وقت كلمح البصر بل هو أقرب ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82] وانظر ما من زخرف، وانظر فما من زينة، ثم انظر فالناس المغرورون أعجز من أن يتصوروا ـ ولو بالخيال ـ ربوعهم ومغانيهم في تلك الأرض التي أصبح نباتها حصيداً هشيماً تذروه الرياح ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ

بِٱلْأَمْسِۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [يونس: 24][1].

وإنما نقلنا هذا النص كاملاً لتتبين لنا طريقة التصور الجديد لمفهوم التشبيه القرآني. وربما ظن أن قلم الباحث سال بعبارات إنشائية متدفقة، ولكنا نرى أن العبارة القرآنية تحمل ذلك وتتسع لأكثر منه، إذا أراد مريد السعة وطلب التزيد. لقد قدم لنا الصالح تصوراً يقترب من قلوب الناس اليوم اقتراباً شديداً، وحسبنا ما مثلنا به من صورة التشبيه القرآني.

ولم يقتصر ذلك على التشبيه وإنما تدفق قلمه في نقده مفهوم الاستعارة وفي تصوره ظاهرة التشخيص فيها وقال: «لسنا ندعي أن تحليلات الأقدمين لمشاهد القرآن الفنيين لم تكن تتيح لهم أن يستشعروا جمال هذا الكتاب الكريم، وإنما نريد أن نقول: إن استشعارهم ذلك الجمال كان بطبيعة الحال متأثراً بمنهجهم الذي يجعل للقاعدة البلاغية المكان الأول»[2].

وقد ارتضى مفهوم القدماء للمجاز والكناية، لأنه يدخل في التصوير العام أو التعبير المجمل الذي برعوا في تفريعه وتبويبه وتوفير الشواهد عليه، وفهموه من روح التركيب في كل نص على حدة، تستوي في ذلك مباحثهم عن المجاز العام الذي ليست علاقته المشابهة، وعن الكناية وأنواع الرمز بها، وعن الإيجاز والمساواة والإطناب والخبر والإنشاء وما شابه ذلك[3].

ومن الدراسات التي تنحو إلى إبراز الجانب الفني من الأسلوب القرآني «الإعجاز البياني للقرآن» للدكتورة عائشة عبد الرحمن.

لقد بدأت دراستها من حيث انتهى القدماء وتراثهم بين أيدينا علامات على الطريق[4]. وردت بعضاً مما كان يردده علماء السلف من أن إدراك الإعجاز

(1) مباحث في علوم القرآن 323ـ 324.
(2) نفسه 326.
(3) نفسه 328.
(4) الإعجاز البياني للقرآن 28.

البياني يفوق كل محاولة لتحديده[1].

وتناولت في المبحث الأول، المعجزة والجدل والتحدي ووجوه الإعجاز والبيان القرآني، وجهود البلاغيين في الإعجاز البياني. وهي موضوعات تمهيدية في الإعجاز البلاغي، فاض القدماء في بيانها وبحثها، وقد درست الباحثة الموضوعات التي اختارتها لبيان الإعجاز بدقة، ففي فواتح السور تبينت سر الحرف، وخلصت إلى أن فواتح السور والحروف بدأت من أوائل الوحي في سورة القلم، كثرت وتتابعت في أواسط العهد المكي من سورة ق - وترتيب نزولها الرابع والثلاثون - إلى سورة القصص - وترتيب نزولها التاسع والأربعون. وذلك للفت الانتباه إلى سر الحرف، وأن ما من سورة بدئت بالحروف المقطعة إلا كان فيها احتجاج للقرآن، وتقرير نزوله من عند الله سبحانه، ودحض لدعاوى من جادلوا فيه. وأن أكثر السور المبدوءة بالفواتح نزلت في المرحلة التي نزل فيها عتو المشركين أقصى المدى وأفحشوا في حمل الوحي على الافتراء والسحر والشعر والكهانة فواجههم القرآن بالتحدي[2].

وفي ظاهرة الترادف كان لها رأي يميل إلى إنكار الظاهرة في العربية إلا أن يجيء في لغتين. فقالت: «شهد التتبع الاستقرائي لألفاظ القرآن في سياقها، أنه يستعمل اللفظ بدلالة معينة، لا يمكن أن يؤديها لفظ آخر، في المعنى الذي تحشد له المعاجم وكتب التفسير عدداً، قل أو كثر، من الألفاظ»[3]. وقد أقامت رأيها على دراسة أزواج من الكلمات يظن أنها من المترادف مثل الرؤيا والحلم وآنس وأبصر والنأي والبعد. ولا شك في أنها أفادت ذلك من الفروق اللغوية التي نبه عليها العلماء وأفردوا لها كتباً متخصصة فيها.

---

(1) نفسه 29.

(2) نفسه 166.

(3) نفسه 198.

وفي مبحث «الأساليب وسر التعبير» تناولت ظواهر متعددة، منها ظاهرة الاستغناء عن الفاعل في القرآن، وأشارت إلى أن اطراد هذه الظاهرة في مواقف البعث والقيامة ينبه على أسرار بيانية، وراء ضابط الصنعة البلاغية وإجراءات الإعراب الشكلية، فبناء الفاعل للمجهول فيه تركيز الاهتمام على الحدث بصرف النظر عن محدثه[1].

ومن تلك الدراسات (التعبير الفني في القرآن) للدكتور بكري شيخ أمين. قال: «إنها لم توجه للقرآن الكريم على أنه كتاب تشريعي، ولا على أنه أصل ديني بل على كونه كتاباً، يقف في قمة البلاغة العربية، وأسلوباً أعجز الفصحاء على أن يأتوا بمثله».

لذلك وقف الباحث عند المفردة القرآنية، والتعبير، والصورة والوجوه المختلفة للتراكيب على شتى المعاني. وتعرض لدراسة الأمثال القرآنية، وقارنها بالأمثال العربية لبيان وجه الالتقاء، أو الاختلاف بينهما. ثم قفّىٰ على ذلك بتحليل أدبي لعدد من السور والآيات[2]. من ذلك تحليله لسورة النبأ تحليلاً فيه ملامح درس جديد، يمكن أن ينمو ويتطور.

رتب الباحث آيات السورة ترتيباً جديداً، إذ جعلها طوائف أفرد كل طائفة منها بحسب المعنى الذي تحمله. ووضع لكل طائفة رقماً فانتهت الأرقام إلى عشرة[3] على الشكل الآتي:

1 ـ ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ * ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ [النبأ: 1 ـ 3].

2 ـ ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: 4، 5].

3 ـ ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا * وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا

(1) نفسه 224.
(2) التعبير الفني 7 ـ 8.
(3) نفسه 251.

﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: 6 ـ 16].

4 ـ ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا ۝ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ۝ وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَٰبًا ۝ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ [النبأ: 17 ـ 20].

وقدم للجانب الفني من السورة ببيان نزولها في مكة، والقرآن الذي نزل بمكة اتخذ أسلوباً مغايراً لأسلوب ما نزل بالمدينة، وذلك أن الأسلوب المكي يميل إلى اللهجة الخطابية والنبرة الثائرة، والوقع الشديد والجرس العنيف والفواصل القصيرة والتهديد والوعيد وتصوير جهنم وأهوالها، والقيامة وكروبها والجنة ونعيمها، وأورد شيئاً من تفسير معاني الآيات.

وأن افتتاح السورة بالسؤال الاستنكاري ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [النبأ: 1] لإثارة انتباه السامع، ثم إن الجواب تفجر في وجوههم ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: 4] وتكرر بصيغة أقوى وأشد ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: 5]. و(كلا) في هذا السياق، أداة للردع والزجر عما تساءلوا عنه. وحذف مفعولي (يعلمون) كان لغاية بلاغية رائعة، وذلك ليجعل كل شيء يمكن أن يعلمه الإنسان أو يتعلمه في قريب الزمان، أو بعيده، داخلاً في هذا السياق ومحتملاً لأن يكون من مفعولي (يعلمون).

ونجد ـ من حيث الفن ـ صورة من التركيب لم نألفها في الشعر العربي أو في النثر في كل عصوره، فهذا الفصل الشديد في أوائل السورة بين الفواصل، ثم هذا الوصل المتوالي في الأسئلة، يلفتان النظر، ويوجبان الاهتمام، إذ أن الافتتاح بـ ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [النبأ: 1] لم يعقبه وصل في ثلاث فواصل متتالية. كأن كلاً منها عالم مستقل، لا ارتباط له مع سابقه، وهو في الحقيقة مترابط، وفيه كما يقول أرباب البلاغة، كمال الاتصال، والوصل في الأسئلة، جاء ليؤدي فكرة الاتصال، والاشتراك في الحكم ذاته بينهما جميعاً. ومن حيث الجرس

فإن في الآيات تناغماً رائعاً يحاكي فيه اللفظ معناه[1].

ولم يقتصر الاتجاه الفني على ما أتينا به من بحوث المعاصرين، فما زال فيه جهود كثيرة منها «إعجاز القرآن البياني» للدكتور حنفي محمد شرف و«الإعجاز الفني» لعمر السلامي و«النبأ العظيم» لمحمد عبد اللّه دراز و «التعبير القرآني» للدكتور فاضل السامرائي، وغير هذا كثير، إلا أن ذكر تلك الدراسات كان لايضاح مسيرة الاتجاه الفني في العصر الحديث، مستنتجين أن الدرس الفني لإعجاز القرآن يلبي الحاجة إلى معرفة الإعجاز من الوجه الحقيقي له، ذلك الوجه الذي بهر العرب وأعجز فصحاءهم وبلغاءهم.

لقد بدأنا البحث في الاتجاه الفني بالإشارة إلى ناحيتين: **الأولى** بلاغة العبارة وقد تتبعنا مسيرها عند علماء الإعجاز وانتهينا إلى العصر الحديث. أما **الثانية**، وهي التي تتجه نحو بلاغة النظم، فتُعنىٰ بالنص، وهو وحدة مترابطة الأجزاء، نجد صورتها عند العلماء الذين مهدوا للشيخ عبد القاهر الجرجاني لأن يضع نظريته في النظم، لذا جعلناها في أول الاتجاه العقلي.

---

(1) نفسه 251.

الفصل الرابع :

الاتجاه العقلي

وردت الاشتقاقات اللغوية لمادة (عقل) في القرآن الكريم خمسين مرة[1]، في مختلف الاستعمالات، وتدل كثرة هذا الاستعمال على تنزيل العقل البشري منزلة رفيعة، اقتضت منه أن يتفكر في الآيات والبراهين التي وضعها الله سبحانه أمامه ليقر بوحدانية الخالق وقدرته فيتبع الصراط المستقيم الذي أمر باتباعه، وينتهي عما سواه مما أمر باجتنابه.

ونكتفي باجتزاء موضع واحد قرن الله تعالى فيه الرجاء بالتعقل بالقرآن، الذي وصفه بأنه عربي. قال تعالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ * إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ * نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: 1 ـ 3]، وفيه تناسق بين وصف الكتاب بالمبين أي (الظاهر أمره بإعجاز العرب وتبكيتهم، الذي يبين لمن تدبره أنه من عند الله لا من عند البشر أو الواضح الذي لا تشتبه على العرب معانيه لنزوله بلسانهم و﴿لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: 2] أي أراد أن تفهموه وتحيطوا بمعانيه ولا يلتبس عليكم، ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته)[2]. وعلة هذا التناسق أن مدار إدراك إعجاز القرآن على

(1) المعجم المفهرس 468 ـ 469.

(2) الكشاف 2: 300.

العقل، إذ لا يتبين إعجازه بالنظر أو المشاهدة، بل بالعقل الذي يميزه من كلام البشر، وهذا راجع إلى الطبيعة العقلية لمعجزة محمد ﷺ مما يختلف به عن معجزات الأنبياء ـ عليهم السلام ـ.

ثم إن العقل يدرك وجوه الإعجاز كلها كيفما كانت، وهو بإدراك الوجه البلاغي حقيق وجدير، وعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [يوسف: 3] إذ أن المراد بأحسن القصص أنه «اقتص على أبدع طريقة وأعجب أسلوب. لأن هذا الحديث مقتص في كتب الأولين، وفي التاريخ ولا ترى اختصاصه في كتاب منها مقارباً لاختصاصه في القرآن»[1].

وهكذا اقترن العقل بإدراك أسرار الأسلوب المعجز، وسعى فريق من علماء الإعجاز يحكمون العقل في الكشف عن مواطن إعجاز القرآن الكريم، وقد وجدوا أن لا سبيل إلى إدراك إعجازه، والوقوف على سر بلاغته إلا باستعراض المأثور عن بلغاء البشر وفصحائهم، واستيعاب أساليبهم في التعبير، إذ كان القرآن عربياً، نزل بلغتهم التي حذقوها وعدوا الإجادة فيها مناط الشرف، حتى يكون للموازنة محلها، وحتى يكون الحكم بالإعجاز قائماً على دعائم يؤيدها العقل، ويطمئن إليها التفكير[2].

ولا شك في أن هناك دوافع كثيرة أدت بالعلماء إلى اتخاذ العقل دليلاً على الإعجاز، أوضحها اختلاف الأذواق وتباينها، فكان لا بد من «اتباع البصيرة النفاذة والعقل القادر على المفاضلة والموازنة والتعليل، وصحة المقدمات لتبنى عليها أحكام يطمئن العقل إلى سدادها، ويسلم بصحتها مما يلتقي عنده الناس جميعاً، إذ أن أحكام العقل لا مناص من التسليم بصحتها»[3].

---

(1) نفسه 2: 300 ـ 301.
(2) أبو هلال العسكري ومقاييسه 13.
(3) نفسه 14.

التمهيد للاتجاه العقلي:

كان أول مظاهر الاتجاه العقلي خارجاً عن النص المعجز، وذلك هو التدليل على عدم معارضة العرب لأسلوب القرآن الكريم مع توفر الدواعي[1]، وهذا الوجه مستمد من العقل، راجع إليه، وهو ميسر لمن يريد البرهنة على عدم قيام المعارضة مع قدرة العرب عليها أيام نزول القرآن الكريم، وقد رجع إليه علماء الإعجاز وهم يفصلون وجه الاستدلال به، ويشيرون إلى صلاحه وملاءمته لكل العصور[2]. ولكن الاتجاه العقلي يتضح اتضاحاً في تعامل العلماء مع النص المعجز نفسه، وقد تبين ذلك في النقلة من البرهنة على عدم قيام المعارضة إلى البرهنة على إعجاز النص.

وهي نقلة مهمة في علم الإعجاز ولا سيما الوجه البلاغي منه، لما فيها من سعة أفق وامتداد، تحتوي إضافات العلماء وجهودهم وهم يتتابعون على دراسة أسلوب القرآن الكريم. وقد ساق تلك النقلة النوعية عبد القاهر الجرجاني، وهو يرد على المخالفين لرأيه في وجه الإعجاز. قال: «إنا إذا سقنا دليل الإعجاز، فقلنا لولا أنهم، حين سمعوا القرآن، وحين تحدوا إلى معارضته، سمعوا كلاماً لم يسمعوا قط مثله، وأنهم رازوا أنفسهم، فأحسوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريباً منه... فقيل لنا: قد سمعنا ما قلتم، فخبرونا عنهم، عماذا عجزوا، أعن معان من دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإن قلتم: عن الألفاظ، فماذا أعجزهم من اللفظ، أم ما بهرهم منه؟ فقلنا: أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، ومن خصائص، صادفوها في سياق لفظه وبدائع راعتهم من مبادىء آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها»[3].

---

(1) بيان إعجاز القرآن 19 ـ 20.

(2) الرسالة الشافية 577.

(3) دلائل الإعجاز 38 ـ 39.

وواضح أن عبد القاهر يلفت النظر إلى الإعجاز وهو في النص القرآني بعد أن وجد إجماع العلماء على الإعجاز وهو خارج عن ذلك النص، ولكنه لم ينفرد بهذه الالتفاتة إذ سبق بجهود قيمة مثمرة أتاحت له أن يشق طريق النظم على أسس عقلية لم تكن واضحة عند سابقيه، فقد كان النظم محط الإعجاز منذ الجاحظ، وسار فيه الباقلاني نحو الذوق ـ كما أسلفنا، أما الشيخ عبد القاهر فأقامه على العقل، ولا سيما في قضية توخي معاني النحو وأحكامه في الكلام، وترتيب الكلام بحسب ترتيب المعاني في النفس. إلا أن النظم عند الخطابي يمثل أول الاتجاه العقلي.

بلاغة النظم عند الخطابي:

حين اعترض الخطابي على أهل النظر في تفسير بلاغة القرآن الفائقة سائر البلاغات، لم يرض فيها بالتسليم على نوع من التقليد، وضرب من غلبة الظن، دون التحقيق وإحاطة العلم، ودون البحث عن باطن العلة، وهو بهذا ينكر الاعتداد، بالذوق وحده كاشفاً لوجه البلاغة القرآنية، ويومىء إلى اتخاذ العقل، وسيلة للوصول إلى باطن العلة، لأن الإعجاز أمر لا بد له من سبب، وهذا السبب هو الأصل في الحكم على الإعجاز.

وأشار الخطابي إلى أنه استقرى الأوصاف الخارجة عن نص القرآن، من مثل التدليل على الإعجاز بعدم المعارضة مع توفر الدواعي، فلم يجد شيئاً من ذلك، يثبت على النظر أو يستقيم في القياس، ويطرد على المعايير، فوجب أن يكون الوجه مطلوباً من نص القرآن، ومستقصى من جهة نفسه. وهنا نجد أشياء من تحكيم العقل في أمر الإعجاز، واتخاذ أدواته فيه، من مثل الثبات على النظر والاستقامة في القياس والاطراد على المعايير[1].

وقد أدار بحثه في بلاغة القرآن على غير الوجه الذي أداره عليه من سبقه،

---

(1) بيان إعجاز القرآن 23.

فلم يتكلم في التشبيه، ولا في الاستعارة، ولا في التقديم والتأخير، ولا في فنون البديع، وغير ذلك مما ألف الناس الخوض فيه حين يتكلمون في الإعجاز البلاغي، وذلك لأن هذه من سائر البلاغات، وقد حاول الخطابي أن يقع على البلاغة القرآنية التي هي كخلق الإنسان وبسط الأرض[1]. ووجدنا أنه أرجع وجه إدراكها إلى العقل، واتخذ له من البحث عن باطن العلة في النص المعجز سبباً.

من ذلك رده على ما عبوه من الحذف والاختصار في قوله سبحانه ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد: 31] قال: «فإن الإعجاز في موضعه، وحذف ما يستغنى عنه من الكلام نوع من أنواع البلاغة، وإنما جاز حذف الجواب في ذلك وحسن، لأن المذكور منه يدل على المحذوف، والمسكوت عنه من جوابه، ولأن المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به، والمعنى: ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى لكان هذا القرآن»[2]. ويلاحظ أن منطلق رده اعتماده على دلالة التعبير، في تركيب يدرك أجزاءه وأنماطه العقل، فيفرق فيه بين المحذوف غلطاً والمحذوف بلاغة.

ولعل أهمية بحث الخطابي تكمن في أنه برز فكرة النظم القرآني، وفصل أمره بتحليله إلى عناصر متفاعلة يقوم بها الإعجاز. فبحثه يمثل مرحلة جديدة من مراحل الدراسة البيانية لأسلوب القرآن، ورأيه طريف، لا يظهر عند العلماء السابقين له، الذين كان تنويههم بنظم القرآن وتأليفه تنويهاً عابراً[3]. ولكن قضية ريادة الخطابي لهذا النوع من البحث اقتضت ألا يوضح بحثه إعجاز القرآن البلاغي توضيحاً كافياً، وإنما الذي يوضح ذلك حقاً أبحاث المتكلمين لدقة تفكيرهم وتعمقهم، من قديم، في مباحث البلاغة[4].

---

(1) الإعجاز البلاغي 43.

(2) بيان إعجاز القرآن 47.

(3) أثر القرآن 255.

(4) البلاغة تطور 103.

بلاغة النظم عند الجبائيين:

يقف أبو هاشم الجبائي (321هـ) موقفاً قريباً من الخطابي في تفسيره المراد بالنظم، ومن ثم جعله النظم مناط الإعجاز البلاغي، ذلك الإعجاز الذي تمثل عنده في الفصاحة، قال: «إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ، ركيك المعنى لم يعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذ أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحداً، وتقع المزية في الفصاحة. فالمعتبر كما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة. وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء، يسبق إليه ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه يفضله في ذلك النظم... فلذلك لا يصح عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى»[1].

وقد أوضح هذا القاضي عبد الجبار الأسد آبادي (415هـ) تلميذ أبي هاشم، فقال: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع. لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها»[2].

---

(1) المغني 16: 197.

(2) نفسه 16: 199.

وقد نظر القاضي عبد الجبار إلى الكلمة نظرتين الأولى في حال أفرادها والثانية في حال نظمها مع غيرها من الكلام، وهي في الحالتين واقعة تحت أحوال ثلاثة:

أولها: مفهومها في ذاتها، من حيث الوضع الذي لها عند أهلها.

ثانيها: مفهومها حين تتداول عليها الحركات الإعرابية، فتكون فاعلاً أو مفعولاً.

ثالثها: مفهومها حين تأخذ مكاناً خاصاً في الكلام، فتتقدم أو تتأخر.

فالنظم إذا هو المعول عليه في الفصاحة، وأنه يدور في مجالات ثلاث: اختيار الكلمة، واختيار الوظيفة التي تؤديها في مجتمع الكلمات، واختيار المكان المناسب لها لتقوم فيه بأداء وظيفتها على أتم وجه وأحسنه[1].

من ذلك اختيار (خافت) لا علمت في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا﴾ [النساء: 128] لأن النشوز من الزوج، وإن ظهر، فإن ذلك يبدو منه لا محالة ولا يعلم، وإنما يخاف، ولأجل ذلك يستحب الصلح، فلذلك ذكر الله تعالى الخوف دون العلم[2].

ومنه تعريف (الأرض) بالألف واللام اللتين للعهد، في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ۖ وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 76]، وقد قيل فيه: كيف يصح منهم إخراجه من الأرض؟. فقال القاضي عبد الجبار: «إن المراد الأرض المعهودة فهذه الألف واللام دخلتا على معهود، فبين الله تعالى ما كانوا عليه من شدة المعاداة حتى هموا بإخراجه من الأرض المعروفة به ﷺ وبين أن ذلك لو تم لما لبثوا إلا قليلاً على سنة الله تعالى فيمن تقدم»[3].

---

(1) إعجاز القرآن للخطيب 1: 226.
(2) تنزيه القرآن 106.
(3) نفسه 231.

وبلغ من اعتماد القاضي على العقل أن استدل بالنظم القرآني على وقوع معجزة انشقاق القمر، لما بلغه ذلك النظم من نسق محكم وترتيب متقن، ورمى الشاك في انشقاق القمر بأنه لا يفهم خاصية القرآن في التنسيق والتنظيم، فذهب إلى أن «علم ذلك ضرورة لأنه معجزة ولكن علمه بدلالة، فمن استدل عرف، ومن لم يستدل لم يعرف، ومن قصر عن النظر والاستدلال غلط. . . ففي قوله: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ * وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةٗ يُعۡرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحۡرٞ مُّسۡتَمِرّٞ﴾ [القمر: 1، 2] كيف قال: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ﴾ [القمر: 1] وأخبر عن أمر قد كان ومضى، ثم قال على نسق الكلام: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ [القمر: 1] فجاء بأمر قد كان وانقضى ومضى، فنسق على الماضي بالماضي. ولو كان على ما ظنوا لقال: اقتربت الساعة وانشقاق القمر، أو كان يقول: وسينشق القمر، فلما لم يقل ذلك وقال: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ [القمر: 1] علمت أنه عن شيئين واقعين قد وقعا وكانا وحصلا. ثم قال على نسق الكلام: ﴿وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّنَ ٱلۡأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزۡدَجَرٌ * حِكۡمَةُۢ بَٰلِغَةٞۖ فَمَا تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: 4، 5] وهذا لا يقال فيما لم يقع ولم يكن، فتأمل هذا التقريع والتعنيف، لتعلم أنه أمر قد كان، ولا يسوغ أن يقال في أمر لم يكن، ولم يقع هذا القول»[1].

فالقاضي في هذه الآيات الشريفة بين أن التناقض وعدم التناسق الذي ادعاه القوم غير ذي موضوع، وأن ذلك ناشىء عن عدم إنعام النظر[2].

ويبدو مما قدمناه أن النظم بمعنى النوع لم يتخذ وجهاً للإعجاز، وإنما الذي اتخذ هو النظم أي الضم على طريقة مخصوصة. ولهذا اعترض العلماء على من زعم أن الوجه في الإعجاز هو الأسلوب، وهم يريدون به النوع الأدبي كالشعر والخطب والرسائل، ومنطلق الاعتراض يظهر في أنه لو كان مطلق الأسلوب معجزاً لكان أسلوب الشعر معجزاً وكذلك أسلوب الخطب والرسائل.

(1) تثبيت دلائل النبوة 1: 55 ـ 77 نقلاً عن بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار 395.

(2) بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار 395.

لذلك كان إعجازه من جهة اختصاصه بنوع من البلاغة والفصاحة[1].

فإذا كان النظم المعجز ليس هو النوع، وإذا كان الإعجاز لا يتم إلا بأمر يشمل القرآن الكريم كله حتى أصغر سورة منه، فما الذي يصلح لأن يكون مناط الإعجاز، وفيه من المرونة والسعة بحيث يحتمل بلاغة القرآن المعجزة؟

عبد القاهر الجرجاني استمد الإجابة عن هذه الأسئلة من تراث القاضي عبد الجبار وأستاذه، ومضى يقيم نظرية النظم على توخي معاني النحو. وذلك حين أشار القاضي إلى حركات النحو، وما ترسمه من فروق في العبارات، وهو لا يريد الحركات الظاهرة أصلاً وإنما يريد معنى أعمق هو المعنى نفسه الذي أراده عبد القاهر، وهو النظام النحوي للكلام مما يرجع في إدراكه إلى أسس عقلية ثابتة. ولكن عبد القاهر لم يشر إلى فضل الجبائيين في ذلك وإنما وجه أقوالهما وفسرهما بما يوحي أنه صاحب الفضل والزيادة. فقد نقل كلمة القاضي عبد الجبار «أن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»[2]. وعقب عليها بقوله: «وهذا كلام، إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه، غير أن تجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو، وأحكامه فيما بين الكلم، لأن التزايد في الألفاظ، من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، محال»[3].

ويفسر ـ كذلك ـ قول القاضي عبد الجبار «أن الفصاحة لا تظهر في أفراد، الكلمات وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة، فتراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا»[4].

هذا وغيره كان أمام الشيخ عبد القاهر، ولا شك في أننا لم نجد من اتخذ بالاتجاه العقلي في دراسة أسلوب القرآن ولا سيما نظمه المعجز سواه. فقد

---

(1) الطراز 3: 396.
(2) المغني 16: 199.
(3) دلائل الإعجاز 395.
(4) نفسه 394 وينظر المغني 16: 199. والبلاغة تطور 117 ـ 118.

كان بحث الخطابي والجبائيين مرحلة تمهيد وضعت أمام عبد القاهر المعالم على الطريق.

الاتجاه العقلي في بلاغة النظم عند الجرجاني:

تحدث الشيخ عبد القاهر في مقدمة «أسرار البلاغة» عن فضيلة الكلام الذي يعطي العلوم منازلها، ويبين مراتبها، ويكشف عن صورها، ثم انتقل إلى بيان وجه المفاضلة في الكلام نفسه، فقرر «أن التباين في فضيلة الكلام والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرد اللفظ، لأن الألفاظ لا تفيد إلا في التأليف، حيث يظهر المعنى في نسق التأليف»[1].

وقال: «لن يتصور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير وتخصيص في ترتيب وتنزيل وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة، وأقسام الكلام المدونة، فقيل من حق هذا أن يسبق ذلك، ومن حكم ما ها هنا أن يقع هنالك، كما قيل في المبتدأ والخبر، والمفعول والفاعل. . .، فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ، فيقول رشيق وحسن أنيق وعذب سائغ وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل أمر يقع من المرء في فؤاده وفضل يقتدحه العقل من زناده»[2] فمرجع الاستحسان، كما رأى، إلى النظم الذي يقاس بالعقل، وليس مرجعه إلى جرس الألفاظ أو إلى الدلالة اللغوية، وقد ضرب التقديم والتأخير مثلاً لخاصية تقع في النظم، ويمكن أن ندخل كذلك فنون علم المعاني من مثل الحذف والذكر والإيجاز والأطناب والوصل والفصل وغيرها. وليس هذا فحسب وإنما كل تأليف بين مسند ومسند إليه بقياس العقل دون اللغة،

(1) أسرار البلاغة 2، 3، 4.

(2) نفسه 4.

«فالحكم بأن الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له أو أن المرض صفة له أو ليس بصفة له شيء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها. . . وإذا كان كذلك، كان كل وصف يستحقه هذا الحكم عن صحة وفساد وحقيقة ومجاز واستحالة، فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض»[1].

وهكذا يبنى النظم على العقل وقضاياه، وهكذا أيضاً ـ يبنى إعجاز القرآن الكريم على العقل وقضاياه من خلال النظم. فلم يشغل عبد القاهر الجرجاني نفسه بالبحث عن المعنى الظاهر في عبارات الأقدمين، وقد وجدنا رموزاً وإيماءات وإشارات خفية، تحتاج إلى تفسير. قال: «ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج»[2].

وقد سبق للباقلاني أن أورد تعريفات لما أشار إليه عبد القاهر، فاعتمد في بعضها على الجاحظ، فقال في حدود البلاغة ومواقع البيان والبراعة ووجه التقدم في الفصاحة: «ذكر الجاحظ في كتاب البيان والتبيين: أن الفارسي سئل فقيل له: ما والبلاغة؟ فقال: معرفة الفصل من الوصل، وسئل اليوناني عنها فقال: تصحيح الأقسام واختيار الكلام، وسئل الرومي عنها فقال: حسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة يوم الإطالة[3]. فأما البراعة فهي، فيما يذكر أهل اللغة، الحذق بطريقة الكلام وتجويده، وقد يوصف بذلك كل متقدم في قول أو صناعة. وأما الفصاحة فقد اختلفوا فيها، فمنهم من عبر عن معناها بأنه ما كان جزل اللفظ حسن المعنى، وقد قيل: معناها الاقتدار على الإبانة عن

(1) نفسه 345.

(2) دلائل الإعجاز 34.

(3) البيان والتبيين 1: 88ـ 89.

المعاني الكامنة في النفوس على عبارات جلية ومعان نقية بهية»[1].

ويلاحظ أن مذهب عبد القاهر في هذه المصطلحات التي أوضح مفهومها، الباقلاني، إنها لم تتضح في دراسة الأسلوب القرآني من حيث تطبيقها عليه، وبيان الإعجاز بموجبها. فقال: «ووجدت المعول على أن ها هنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً وصياغة وتصويراً ونسجاً وتحبيراً. . . وأنه كما يفضل هناك النظم النظم والتأليف التأليف. . . كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد فضله ذلك، ويترقى منزلة فوق منزلة حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون وتسقط القوى وتستوي الأقدام في العجز»[2].

أهمية بحث الجرجاني في بلاغة النظم:

فإن كان وجد عبارات الأقدمين رموزاً فإنه وجد أيضاً أن وجه الإعجاز ينكشف في النظم والتأليف، وهذا ما ذهب إليه الأكثرون من علماء الإعجاز قبله، ولكن كلامهم كان مجملاً أو غامضاً فجاء الجرجاني ليكشف عن باطن العلة بحسب تعبير الخطابي، فقال: «وجملة ما أردت أن أبينه لك، أنه لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل»[3].

فالوصف المجمل غير كاف، لأنه يحجب عن الناظر الجهة التي تعرض منها المزية، وكذلك تفصيل القول في شأنها وفهمها على وجهها، وهو العيب الذي وقع فيه من ربط إعجاز القرآن بنظمه من دون أن يفسر هذا النظم ويعطيه مضموناً ملموساً، يتبين به أثره في بلاغة النص، إذ «لا يكفي أن تقولوا أنه

---

(1) إعجاز القرآن للباقلاني 126ـ 127.

(2) دلائل الإعجاز 34ـ 35.

(3) نفسه 41.

خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلم بعضها على بعض، حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها وتذكروا لها أمثلة»[1].

والناظر في آثار الجرجاني يلاحظ أن هذه المسألة مشغل قار عنده، فهو يلح في أكثر من موضع على ضرورة تجاوز الحكم إلى تعليله، والبحث له عن مقومات موضوعية، يتسنى بفضلها تفصيل المجمل وتفسيره[2]، كأن يقول: «إنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياساً ما، وأن تصفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيء، حتى تفصل القول وتحصّل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل آجرة من الأجر الذي في البناء البديع»[3].

ولقد أدى به الاتجاه العقلي الذي انتهجه إلى تصحيح بعض المفهومات التي تتصل بأمر المزية في الكلام، مما سيستثمره في صالح النظم، فهو يرفض ربط الفصاحة والبيان بالقدرة على الأداء الصوتي، وهو ربط شائع مستقر في التراث السابق له، ويرفض كذلك حصر معاني الكلام في الخبر والاستفهام والأمر والنهي. فقال: «إلا أنك لن ترى، على ذلك، نوعاً من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه «علم البيان» ومني من الحيف بما مني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة، وظنون ردية وركبهم فيه جهل عظيم، وخطأ فاحش، ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين، وما يجده للخط والعقد، يقول: إنما هو خبر واستخبار وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ

---

(1) نفسه 36.
(2) التفكير البلاغي 498.
(3) دلائل الإعجاز 37.

قد وضع له، وجعل دليلاً عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات، عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة ثم ساعده اللسان على النطق به، وعلى تأدية أجراسها وحروفها، فهو بين في تلك اللغة، كامل الأداة، بالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه، منته إلى الغاية التي لا مذهب بعدها.

يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة، فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، وأن يكون المتكلم جهير الصوت، جاري اللسان، لا تعترضه لكنة، ولا تقف به حبسة، وأن يستعمل اللفظ الغريب والكلمة الوحشية، فإن استظهر للأمر، وبالغ في النظر، فإن لا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطىء فيجيء باللفظة على غير ما هي في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما تثبت به الرواية عن العرب.

وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك إلا من جهة نقصه في علم اللغة. لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسراراً، طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها... وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً، وأن يبعد الشأو في ذلك وتمتد الغاية... حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر»[1].

ويلاحظ أنه، بعد أن صحح بعض ما كان شائعاً من مفهومات، عرج على قضية الإعجاز في القرآن الكريم، فجعلها دقائق وأسراراً لا تكشف بطريق اللغة من حيث هي مواضعة، وإنما تكتشف بطريق العقل لأن الإعجاز قائم به، والبرهان عليه لائح منه، وهو معروض لكل من أراد العلم به.

ومن هنا توجب على كل طالب للإعجاز أن يلتمسه بنفسه، لا أن يقلد فيه غيره، أو يحيل فيه، على معرفة العرب المعاصرين للنزول. قال: «خبرنا عما

(1) نفسه 6 ـ 7.

اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا ﷺ بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر، أتعرف له معنى غير أن لا يزال البرهان منه لائحاً معرضاً لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكناً لمن التمسه؟ فإذا كنت لا تشك في أن لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي له كان معجزاً قائم فيه أبداً، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن، فانظر أي رجل تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف حجة الله تعالى وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها»[1].

فالشيخ أشار إلى أن وجه الإعجاز قائم في القرآن لكل من أراد، وهو بهذا يفتح السبل لتلمس وجه الإعجاز، فيكون الإعجاز ممتداً مع الزمن وليس مقصوراً على زمن النبوة.

ومن هنا تأتي قيمة الاتجاه العقلي، وتبين ملاءمته لطبيعة المعجزة القرآنية العقلية خلافاً لطبيعة المعجزات المادية التي انقضت بمضي زمنها. ورفض ـ على ذلك ـ أن تكون مزية القرآن الكريم من حيث اللغة، أي من حيث ما يعود إلى أوضاع اللغة في الأصل قال: «إن المزية المطلوبة في هذا الباب مزية فيما طريقة الفكر والنظر من غير شبهة، ومحال أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر، ويستعان عليها بالروية، اللهم إلا أن تريد تأليف النغم، وليس ذلك مما نحن فيه بسبيل، ومن ها هنا لم يجز، إذا عد الوجوه التي تظهر بها المزية، أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية.. ومن ثم لا يجوز لنا أن نعتد في شأننا هذا، بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللغتين في الشيء ما يقال: إنه أفصحها، أو بأن يكون قد تحفظ مما تخطىء فيه العامة، ولا بأن يكون قد استعمل الغريب، لأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون

(1) نفسه 10.

علماً باللغة، وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بأعمال الفكر»[1].

الإعجاز بالنظم عند الجرجاني:

بنىٰ الجرجاني الإعجاز بالنظم بعد أن هدم جملة آراء تجعل الإعجاز في غيره. منها أن يكون الإعجاز في الكلم المفردة، وهذا من المحال، لأن ألفاظ القرآن المفردة هي ألفاظ اللغة، ولم يحدث في مذاقة حروفها وأصدائها أوصاف عند ورودها في القرآن لم تكن قبل نزوله. ومنها أن يكون الإعجاز في معاني الكلم المفردة، لأن معاني الحمد والرب والعالمين وغيرها لم تتجدد في القرآن وإنما بقيت على دلالتها في وضع اللغة. ومنها أن يكون الإعجاز في تركيب الحركات والسكنات، فيكون التحدي في أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليه في زنة كلمات القرآن، وهذا باطل، لأنه يخرج إلى كلام مسيلمة. ومنها أن يكون الإعجاز بأن يأتوا بكلام فيه مقاطع وفواصل، وهذا لا يتعذر عليهم وقد علمنا اقتدارهم على القوافي والفواصل في الآية كاقتدارهم على القوافي في الشعر. ومنها أن يكون الإعجاز في التلاؤم وصفاء الحروف، مما لم يلتق في حروفه ما يثقل على اللسان[2].

وكذلك لا يمكن أن يكون الإعجاز في الاستعارة، لأن الإعجاز سيكون في آيات معدودة في مواضع من السور الطوال، مخصوصة[3]. كما لا يمكن أن يكون بالصرفة[4].

فإذا أبطل هذه الآراء خلص إلى أن الوجه الوحيد هو النظم، قال: «ثبت

---

(1) نفسه 395.

(2) نفسه 386 ـ 388.

(3) نفسه 391.

(4) نفسه 390.

أن النظم مكان الإعجاز الذي ينبغي أن يكون فيه، وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا - إن بقينا الدهر نجهد حتى نعلم للكلم المفردة سلكاً ينظمها، وجامعاً يجمع شملها ويؤلفها ويجعل بعضها بسبب من بعض، غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها - طلبنا ما كل محال دونه»[1].

فليس للفظة في ذاتها، لا في جرسها ولا دلالتها، ميزة أو فضل، وليس بين أية لفظة وأخرى في حال انفراد كل منهما عن أختها من تفاضل، ولا يحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في سياق معين، لأنها حينئذ، ترى في نطاق من التلاؤم أو عدم التلاؤم، وهذا السياق هو الذي يحدث تناسق الدلالة، ويبرز فيه المعنى على وجه يقتضيه العقل ويرتضيه.

ثم إن ربط الألفاظ في سياق يكون وليد الفكر لا محالة، وأن الفكر لا يضع لفظة إزاء أخرى لأنه يرى في اللفظة نفسها ميزة فارقة، وإنما يحكم بوضعها لأن لها معنى ودلالة بحسب السياق، ولهذا كانت المعاني لا الألفاظ هي المقصودة في أحداث النظم والتأليف. فلا نظم في الكلم ولا تأليف حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها فوق بعض، وبهذا يكون اللفظ تابعاً للمعنى بحسب ما ترتب المعنى في النفس، قال: «إنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ، من حيث هي ألفاظ، ترتيباً ونظماً، وإنك تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك اتبعتها الألفاظ، وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[2].

---

(1) نفسه 390 - 392.

(2) نفسه 54.

وقد استغل الجرجاني النحو[1] في معنى واسع، وخلصه من سيطرة النزعة المدرسية الشكلية، التي غلبت على مسائله بعد انتهاء مدة التأصيل التي يمثل ابن جني قمتها ونهايتها. وأنه لا يهمه من النحو إلا الجانب الذي يمكن توظيفه في إطار بلاغي نقدي، واعتماده أساساً لبيان مأتى الجودة في الكلام وسبب تفاوته في الحسن. ويصبح النحو، بناء على هذا التصور، صنو الحس اللغوي المرهف، وإدراك الفروق بين طرائق التركيب، ووجوه ترتيب المباني على المعاني، وصنعة تدرك بثاقب الفهم والفكر اللطيفة، لا جملة من المصطلحات والأبواب، تحفظ عن غير رؤية[2].

ولكن الشيخ عبد القاهر انطلق من الإعجاز، وراح يبحث عن سبل كشفه، فوجدها في النظم بمعنى أن كل ما يترتب على النظم وصلته بالعقل والفكر متصل بقضية المتكلم. فهو قد كشف عن وهم في مسألة ترتب الألفاظ في النفس، فذهب إلى «أنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتب في النفس إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظن، عند ذاك، أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها في نطق المتكلم. وهذا ظن فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع»[3]. وقال أيضاً: «ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في المنطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل»[4].

وبهذا المعنى يصبح النظم صنعة وثيقة الصلة بقوى الإنسان المدركة، وفي مقدمتها العقل، ويصبح انتظام الألفاظ انعكاساً للمعنى في بنائه المنطقي، وهذا يشير إلى أن عبد القاهر اعتمد على أصل من أصول الوحدة المنطقية، فقسم

(1) نفسه 399 ـ 400.
(2) التفكير البلاغي 512.
(3) دلائل الإعجاز 417.
(4) نفسه 49 ـ 50.

للعقل مكاناً في العمل الفني، وجعله هادياً، للنظم في ترتيبه على صورة تتلاءم وقوى الإنسان العاقلة والمتذوقة، وأنه حين نظر إلى النظم بهذا المنهج الذي أدار القول فيه بياناً وإيضاحاً، عني بأمرين هما العقل والنفس. ولا شك في أنه كان يفرق بينهما فالعقل يقوم بالإرشاد المؤدي إلى سلامة المعنى وقوته، والنفس وعاء تنقدح فيه هذه المعاني انقداحاً يكفل لها قوة التأثير في نفس القارىء أو السامع حتى تبرز له في صورة منطوقة أو مكتوبة، على هدى من إرشاد العقل وتوجيهه[1].

فكيف تكون قضية النظم وترتب المعاني في النفس مع متكلم من غير البشر؟ أي كيف يكون الإعجاز في النظم القرآني والمتكلم هو الله سبحانه؟

الجواب يأتي من استعادة شيء من مسيرة الإعجاز البلاغي قبل عبد القاهر فلقد رأينا أن فريقاً من العلماء يأخذون بالاتجاه اللغوي، فيؤكدون عربية القرآن الكريم، ويتخذون الشعر العربي شاهداً على صحة العبارة القرآنية. وأن فريقاً منهم يأخذون بالاتجاه الفني ملتقطين الألوان البلاغية المنتشرة في عبارات القرآن، في سبيل الكشف عن الإعجاز البلاغي، هذا كله من جهة، وأن إيمان المسلمين بالقرآن الكريم على أنه نص معجز، لا يقارن من حيث مستواه بأي نص شعراً كان أم نثراً، من جهة ثانية.

في قلب هاتين المسألتين تأتي تفرقة عبد القاهر بين الأساليب، أي بين نظم ونظم، فيكون القرآن معجزاً بنظمه، وإن جاء بلسان العرب، وعلى مواضعاتهم اللغوية وعلى وفق قواعد لغتهم وأنماطها. ثم لا بد من أن يكون نظم القرآن مفارقاً لنظم غيره من النصوص ثم يكون معجزاً، لأن المتكلم بالقرآن هو الله سبحانه، الذي لا يقارن في علمه بسواه من المتكلمين. وعلى هذا نلاحظ أن الإعجاز بالنظم لا يتأتى لأي كان، لأنه مرتبط بالكشف عن

(1) دراسات في القرآن 64.

قدرات المتكلم العقلية ولأن النظم نفسه توخي معاني النحو المترتبة في العبارة على ترتب المعاني في النفس. قال: «وغلط الناس في هذا الباب كثير، فمن ذلك إنك تجد كثيراً ممن يتكلم في شأن البلاغة، إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف، وأن لها في ذلك شأواً، لا يبلغه الدخلاء في كلامهم والمولدون، جعل يعلل ذلك بأن يقول: لا غرو، فإن اللغة لها بالطبع، ولنا بالتكلف، ولم يبلغ الدخيل في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها، وبدىء من أول خلقه بها.

وأشباه هذا، مما يوهم أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة، وهو خطأ عظيم وغلط منكر، يفضي بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يعلم. وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقصر قوى نظرهم عنها، ومعلومات ليس في منن أفكارهم وخواطرهم أن تفضي بهم إلينا، وأن تطالعهم عليها، وذلك محال فيما كان علماً باللغة، لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة، وذلك ما لا يخفى امتناعه على عاقل. واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستند إلى اللغة، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأن (الواو) للجمع و(الفاء) للتعقيب بغير تراخ و(ثم) له بشرط التراخي و(إن) لكذا و(إذا) لكذا، ولكن لأن يتأتى ذلك إذا نظمت شعراً وألفت رسالة أن تحسن التخير، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه»[1].

فهنا يكاد عبد القاهر أن ينفي أي علاقة بين الطبع اللغوي والقدرة على النظم ويرد القدرة على النظم إلى قدرة المتكلم العقلية، التي يربطها بالعلم بالمعنى العام، ولا يقصره على مجرد العلم باللغة وبمواضعاتها. وهذا الربط مهم له، لأنه هو الذي يحدد له الفارق بين مستوى كلام ومستوى كلام آخر، ويجعله ـ من ثم ـ قادراً على تفسير الإعجاز، وذلك على أساس مفارقة القرآن

(1) دلائل الإعجاز 249 ـ 250.

لغيره من النصوص. أي أن إعجازه لا يرتد إلى مواضعات اللغة لفظاً وتركيباً، وإنما يرتد إلى جانب ذلك، إلى المقدرة الخاصة للمتكلم على صياغة اللغة وإعادة تشكيلها[1].

ولكن تفسير الإعجاز بالنظم أو بيان بلاغة النظم القرآني المعجز يؤدي إلى التعرض إلى ذات الله سبحانه وتعالى وإلى محاولة الكشف عن قدراته العقلية لأنه سبحانه المتكلم أو المنشىء للنص المعجز. من هنا انعطف الشيخ عبد القاهر بالدراسة إلى نصوص البشر ولا سيما الشعر يتلمس فيه مواضع المزية. يؤيدنا في هذا أنه قدم لدلائل الإعجاز بتصحيح الاعتقاد بأهمية الشعر وانتهى إلى «أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن، وظهرت وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة، تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية، لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب... ثم بحث العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض... وكان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى»[2].

ولعل قصور الاتجاه العقلي عنده وانعطافه إلى الشعر واستعانته به في توضيح أمر النظم، يفسر جملة الاعتراضات التي قال بها الباحثون، وهم يرون أن لا دلائل على الإعجاز في (دلائل الإعجاز).

فقد قيل «إنه بصدد بلورة النظم يستدل به على قضية الإعجاز القرآني، فكان أليق به أن تكون أمثلة من القرآن الكريم أو معظم أمثلته، ولكننا نراه يستشهد كثيراً بالشعر، ويوضح فيه جوانب الحسن والقبح. وأنه كان يغفل أحياناً أسرار الجمال في التعبير، ويكتفي بأن يذكر ألوناً مختلفة منه ترتبط

(1) مفهوم النظم 18.
(2) دلائل الإعجاز 9.

بالنحو، ولو أنه وقف وقفة متأنية عند بيان أسرار التعبير بوجه عام وأسرار التعبير القرآني بوجه خاص لأحدث المعجزة نفسها، وهي الوقوف على أسرار الصياغة القرآنية، وإعجاز النظم عن طريق التطبيق العملي في القرآن كله، أو في طائفة كبيرة منه»[1].

وقيل: «لعل ما كتبه عبد القاهر من خير ما كتب في قضية النظم، لكن اتصاله بالإعجاز غير مباشر، إذ كان ينظر في أساليب البلاغة العربية، وفي تقديره أنها وسيلة إلى فهم الكتاب العربي المبين، وهو فيما يعرض له من أبواب البلاغة لا يتحرى تناولها في النظم القرآني والاستشهاد لها منه، وإنما يصرف النظر عنه عمداً مصرحاً بقوله: إن الجهة التي يقف منها الباحث، والسبب الذي تعرف به بلاغة النظام، استقراء كلام العرب، وتتبع أشعارهم والنظر فيها»[2].

وقيل: «إنه لم يحاول، البتة، أن يبين مدى تفوق العبارة القرآنية على غيرها من العبارات، ولو سألت أين دلائل الإعجاز في كتاب عبد القاهر لما كنت مسرفاً، إن جهده في تبيين ملامح العبارة القرآنية لا يكاد يذكر بخير، ذلك أن الكتاب أقرب في مجمله إلى حديث ما في اللغة، ومن أجل ذلك تحدث عن القوة أو التوكيد الذي يرتبط بتقدم بعض الكلمات أو استعمال بعض الصيغ»[3].

وقيل: «إنه يحاول أن يبسط التعليل في مستويات الجودة في كلام الآدميين، شاعراً أنه هو الناقد الذي يستطيع أن يحل مشكلة الإعجاز، وعلى الرغم من براعته الفائقة في التحليل والتعليق، فإنه لم يستطع أن يمس فكرة الإعجاز إلا لماما، ولم يقل لنا إلى أي حل سما نظم القرآن ـ كما وكيفا ـ

---

(1) فكرة النظم 83 ـ 84.
(2) دلائل الإعجاز 41 والإعجاز البياني للقرآن 108 ـ 109.
(3) نظرية المعنى 30.

على ما عداه من صور النظم الجميل في الفنون الأدبية»[1].

ويبدو لنا أن الشيخ عبد القاهر لما لم يرضِ آراء العلماء السابقين في وجه الإعجاز لأسباب شتى منها مثلاً أنها قد تتخلف في ناحية من القرآن الكريم، وتصدق في أخرى، على نحو بحث العلماء في الاتجاه الفني في اقتطاع النكت من السياق الذي وردت فيه ثم جعل الإعجاز في التشبيه المحض أو الإيجاز المحض أو غيرهما. لذا نشط الشيخ إلى أن يقدم رأياً في الإعجاز يتمثل في القرآن كله بحيث يشمل سوره الطوال، والقصار، وكان ذلك الرأي في النظم. ولكنه لم يطبقه على القرآن كله، وكان جل همه أن يقدم وسيلة إلى ذلك النظم المعجز فحسب. أن تلك الوسيلة مبنية على توخي معاني النحو من قبل المتكلم وعلى قدرات هذا المتكلم العقلية. وهنا واجه الشيخ مشكلة المتكلم أو المنشىء في القرآن الكريم، ومن ثم عطف وسيلة الكشف عن بلاغة النظم القرآني من المتكلم إلى السامع أو المتلقي، أي على سامع الإعجاز أو متلقيه، وهذا يعني أنا إذا أردنا التماس وجه الإعجاز فعلينا أن نقيسه بعقولنا على وفق ما شرع لنا الشيخ عبد القاهر من معاني النحو وأحكامه في الكلام. وهو معنى أنه قدم وسيلة إلى إدراك الإعجاز القرآني المتمثل في نظمه. فلم يكن النظم - وهو وجه الإعجاز عند عبد القاهر غاية في أصله، وإنما هو وسيلة لغاية، الوسيلة هي من لغة العرب ومن طرائقهم، وما تعارفوا عليه من أساليب وتراكيب، والغاية هي فهم القرآن الكريم ومراد الله تعالى في سورة وآيهِ حتى يقترب الناس من أوامره ويجتنبوا نواهيه[2].

ولعل الجرجاني نفسه أدرك قصور الاتجاه العقلي في دلائله عن أن تتجاوز المدخل أو الوسيلة إلى الموضوع، والدلائل إلى الأدلة والوسيلة إلى الغرض، فختم مباحثه البلاغية بفصل يحيل فيه إدراك البلاغة على الذوق

---

(1) تاريخ النقد (إحسان عباس) 26، 421.

(2) معالم المنهج البلاغي 74.

والإحساس الروحاني والأمور الغامضة الخفية[1].

وهذا يفيدنا ـ من ناحية أخرى ـ في توضيح تمازج الاتجاهات في دراسة الأسلوب القرآني وتداخل بعضها مع بعض وإفادة بعضها من بعض.

بلاغة النظم عند الزمخشري:

تبنى الزمخشري (538هـ) اتجاه الجرجاني في الكشف عن وجه الإعجاز واتبع الوسيلة التي عرض لها بالشرح والتفصيل، لهذا يعد عمل الزمخشري دراسة تطبيقية لجهده في «الرسالة الشافية» و«دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة». وهذا ما يدفع تهمة قصور الاتجاه العقلي وقصور عبد القاهر نفسه في الاستشهاد بالآيات القرآنية وفي عدم تفسيره البيان القرآني، على الرغم من أن أحد كتبه حمل اسم الدلائل، فضلاً عن أن كلمة «الدلائل» لا تعني التفسير القرآني، وإنما توحي أن يقدم عبد القاهر الوسائل والطرق والمعالم التي تعين على توضيح البيان القرآني[2].

لقد أراد الزمخشري أن يقيم أدلة الإعجاز وشواهده من آيات القرآن، وأن يجعل القرآن كله مجالاً للناظرين في الإعجاز، والباحثين عن مواقعه في كتاب الله فألف تفسيره لتحقيق هذه الغاية بالكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل[3].

ولم يأخذ الطريق الذي سار فيه المفسرون من قبله، وهو شرح مفردات القرآن أو إعرابه أو استخلاص الأحكام الشرعية منه، أو بيان أسباب النزول أو التعريف بالناسخ والمنسوخ وغير ذلك من مذاهب المفسرين، ولكنه كان يتطلع إلى ما عسى أن ينكشف له من إعجاز النظم القرآني وأسراره في

(1) دلائل الإعجاز 546 والإعجاز البياني للقرآن 111.
(2) معالم المنهج البلاغي 24.
(3) الكشاف 1: 18.

المفردات والتراكيب على السواء[1]. وهو الوجه الذي سعى إليه الجرجاني سعياً ولكنه لم يطبقه على القرآن الكريم تطبيق الزمخشري له.

والإعجاز عند الزمخشري في ناحيتين: الأولى النظم، والثانية ما فيه من الأخبار عن الغيوب قال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: 14] «أي أنزل ملتبساً بما لا يعلمه إلا الله من نظم معجز للخلق وإخبار بغيوب لا سبيل لهم إليه»[2].

إن العناية بأمر النظم واتخاذه مستنداً في تفسير الوجه المعجز من القرآن الكريم، يربطان بحث الزمخشري ببحث الجرجاني بسبب متين، تجلى في اعتماد الزمخشري على نظم عبد القاهر ولا سيما على توخي معاني النحو وأحكامه، مما لا يدع سبيلاً للشك في أن الزمخشري إنما يتأثر في بحثه الإعجاز القرآني بعبد القاهر[3].

من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 1، 2]. فهو يطيل في تعلق العبارات بعضها ببعض من الوجهة النحوية الخالصة ثم يقول: «والذي هو أرسخ في البلاغة عرقاً أن يضرب عن هذه المحال (النحوية) صفحاً، وأن يقال: إن قوله ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: 1] جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم، مستقلة بنفسها. و﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 2] جملة ثانية. و﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] ثالثة. و﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] رابعة.

وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة، وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذاً بعضها بعنق بعض. فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها وهلم جراً إلى الثالثة والرابعة.

---

(1) إعجاز القرآن للخطيب 1: 298 ـ 299.

(2) الكشاف 2: 262 وينظر كذلك 2: 238.

(3) منهج الزمخشري 219.

بيان ذلك أنه نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، فكان تقريراً لجهة التحدي وشداً من أعضاده، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة وتسجيلاً بكماله، لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة. . . ثم أخبر عنه بأنه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] فقرر بذلك كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله، وحقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ثم لم تخل كل واحدة من الجمل الأربع، بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق، ونظمت هذا النظم السري من نكتة ذات جزالة. ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه وأرشقه، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة ما في تقديم (الريب) على الظرف، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو ﴿هُدًى﴾ [البقرة: 2] موضع الوصف الذي هو هاد، وإيراده منكراً، والإيجاز في ذكر المتقين»[1].

وهذا ما يصور نزعة الزمخشري في تفسيره، ويبين انصباب عنايته على بيان نسق النظم أو الأسلوب في القرآن الكريم. وعلى هذه الشاكلة يمضي في تفسير الآيات، وبيان تعلق بعضها ببعض، وتعلق عباراتها وألفاظها تعلقاً يكشف في أثنائه عن جميع وجوه النظم التي تحدث عنها عبد القاهر في دلائل الإعجاز[2].

بلاغة النظم عند ابن الزملكاني:

وسار ابن الزملكاني (651هـ) على خطا عبد القاهر ونهج منهجه في الإعجاز البلاغي ولا سيما في بلاغة النظم المعجز. قال: «قد توصف الكلمة بالفصاحة بالنظر إلى كونها أكثر استعمالاً من غيرها، كما قالوا في (نمى المال ينمي) أنه أفصح من (نما ينمو) وإن كان الثاني أدخل في القياس لكنه أقل في

(1) الكشاف 1: 121ـ 122.

(2) البلاغة تطور 224 وما بعدها.

الاستعمال. وليس هذا متعلق غرضنا في هذا العلم، بل المراد هنا بالفصاحة مراعاة أحوال المفردات ومعاني النحو في التأليف»[1].

وليس هذا فحسب بل إنه تابع عبد القاهر الجرجاني في (دلائل الإعجاز) وليس له إلا الترتيب والتبويب وقد قال في دلائل الإعجاز «إنه واسع الخطوة كثيراً ما يكرر الضبط، فقيد لتبويب، طريد في الترتيب، يمل الناظر»[2]. ثم إنه رتبه على ثلاثة أبواب رئيسة:

الأول : **للسوابق**، وهي ثلاث مقدمات، الأولى في فضل علم البيان والثانية في بيان حصر مواقع الغلط في اللفظ، والثالثة في طريق تحصيله.

الثاني : **للمقاصد** وهي ثلاثة أركان: في الدلالات الإفرادية، وفي مراعاة أحوال التأليف، وفي معرفة أحوال اللفظ وأسماء أصنافه في علم البديع.

الثالث : **للواحق**، وهي في بيان الجهة التي تحصل بها البلاغة والإعجاز في القرآن.

وأورد في باب اللواحق أن طبيعة المعجزة القرآنية كانت مما كان معروفاً عند المتحدين بها ولهذا صح التحدي، حيث كان الوجه البلاغي المعجز من جنس ما ألفه بلغاء العرب وفصحاؤهم قال: «إنه لا يصح التحدي بشيء مع جهل المخاطب بالجهة التي وقع بها التحدي، ولا يتجه قول الصائغ لمثله: إني قد صغت خاتماً لست قادراً على أن تصنع مثله. إلا بعد أن مكنه من الجهة التي يدعي عجز المخاطب عنها. ولولا اعتبار ذلك لأمكن كل صانع أن يدعي عجز أهل صنعته أن يأتوا بمثل ما أتى، وإن قل ذكره في عداد الصناع».

ثم حصر الإعجاز في خمسة وجوه، أبطل أربعة منها على نحو ما فعل

---

(1) التبيان 197ـ 198.

(2) نفسه 30.

الشيخ عبد القاهر، وارتضى أن يكون الإعجاز في النظم بتوخي معاني النحو وأحكامه في النظم بأن يوقع كل فن في رتبته العليا في اللفظ والمعنى الإفرادي، والتركيبي[1].

وعاد إلى توضيح الإعجاز بالنظم في كتابه «البرهان الكاشف» فقال: «تعين أن يكون الإعجاز نشأ من جهة التأليف الخاص به لا مطلق التأليف، وذلك بأن اعتدلت مفرداته تركيباً، وزنة وعلت مركباته معنى»[2].

ونحسب أنه لم يخرج عما سلف من أن الإعجاز في نظم القرآن، وأن الوسيلة إلى ذلك هو توخي معاني النحو على ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني. ثم هو مثل عبد القاهر، يتوسع في معنى النظم، ولا يقصره على معاني النحو قال: «لعلك تتخيل أن النظم الفصيح لو كان مقصوراً على معاني النحو، لكان من لا يعرف النحو، وما فيه من المبتدأ والخبر والحال والتمييز إلى غير ذلك من عبارات النحاة، كالبدوي يجب أن يكون جاهلاً بمعاني الكلام. قلت: إن المطلوب معرفته مدلول العبارات، لا نفس العبارات، وأن البدوي ليفرق بين «جاءني زيد راكباً» و«جاءني زيد الراكب» وإن خفي عليه أن «راكباً» يسمى حالاً و«الراكب» يسمى صفة»[3].

ونخلص إلى أن ما أبرزه عبد القاهر الجرجاني من تفسير النظم بتوخي معاني النحو، لم يطرد إلا عند قلة من علماء الإعجاز، وسواء أراد العلماء اللاحقون لعبد القاهر، بالنظم الغريب أنه النظم المتفرد أو النظم المبني على توخي معاني النحو، فإننا لم نجد من خطا على درب عبد القاهر إلا مختصراً شارحاً كابن الزملكاني.

(1) التبيان 193 وما بعدها.

(2) البرهان الكاشف 54.

(3) التبيان 198 ـ 199 وينظر دلائل الإعجاز 418.

الباب الثالث :

قضايا الأسلوب القرآني

الفصل الأول :

اختيار الألفاظ

فكرة الاختيار في الدراسة الأسلوبية واسعة سعة تستوعب مفهوم الأسلوب نفسه، إذ يرى بعض الباحثين أن أسلوب المؤلف عبارة عن قائمة هائلة من الإمكانات المتاحة أمامه للتعبير، ومن هنا أمكن تعريف الأسلوب بأنه اختيار سمات لغوية معينة، يقوم به المنشىء لغرض التعبير عن موقف معين، ومن مجموع الاختيارات الخاصة بمنشىء معين، يتكون أسلوبه الذي يمتاز به[1].

والاختيار على أنواع، تتعدد بحسب وظيفة النص والغرض العام منه، واللهجة التي يتكلم بها المؤلف، والأبنية والتراكيب اللغوية التي تستخدم في النص وغير ذلك[2]. ولكننا سنقتصر على الكلام في اختيار الألفاظ، في هذا الموضع لنتبين هذا الجانب من الأسلوب المعجز، منطلقين من أن الأصل في الكلام هو الإبانة عن الأغراض التي في النفوس، وإذا كان كذلك وجب أن يتخير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب، ولم يكن مستكره المطلع على الأذن، ولا مستنكر المورد على النفس[3].

لقد نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، وهذا يعني أنه اختيار من بين

---

(1) الأسلوب (مصلوح) 23.

(2) علم الأسلوب 89 ـ 90.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني 117.

إمكانات لغوية كثيرة، أتاحتها ثروة العربية وغناها، ثم أنا إذا فصلنا بين اختيار متكلم من البشر واختيار خالق كل شيء تبين لنا وجه مفارقة الأسلوب القرآني للأسلوب البشري من حيث أن طبيعة الإنسان مهما كانت ثقافته، ومهما اتسعت معارفه، تجعله لا يستطيع أن يطوع ألفاظ اللغة لكل ما يتصوره، من دقائق المعاني، ولطائف الأخيلة، فهو كثيراً ما يضطر إلى النزول عن بساط خياله المحلق، لحاقاً بكلمة هي دون خياله الخصيب، بيد أن القرآن الكريم لا يعجزه إطلاقاً، أن تكون الكلمة دوماً في مستوى المعنى المراد، على أدق وجه، وفي أكمل صورة، وهذا سر إعجازه وآية من آيات بلاغته وروعته[(1)]. ولهذا قيل: «إن كلام الله ـ جل ثناؤه ـ أعلى وأرفع من أن يضاهى أو يقابل أو يعارض به كلام، وكيف لا يكون ذلك كذلك، وهو كلام العلي، الأعلى خالق كل لغة ولسان»[(2)].

سبب ذلك، كما هو معروف، إن عنصر الاختيار في الأسلوب القرآني متصل بقدرته سبحانه وتعالى. وأما على مستوى الناس فمهمة اللغة التعبير عما يدور بخلدهم، ويجول بخواطرهم، وهم يستعينون باللغة على ذلك، ولكن قدراتهم تتفاوت في مدى نجاحها في مهمة التعبير عن المعنى الذي يختلج في النفوس من حيث اختيار الألفاظ الملائمة، إذ أن في الألفاظ الخفة والثقل، وفي الحروف التلاؤم والتنافر، ومن الكلمات ما يكرهه السمع، ويمجه الطبع، ومنها ما هو جميل الوقع على الأذن، حسن الأثر في النفس، مع ما امتازت به العربية من كثرة الألفاظ والأساليب، حتى قيل: «إن لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي»[(3)]، هذا من جانب وقد يعبر ـ من جانب آخر ـ عن المعنى الواحد بألفاظ، بعضها أحسن من بعض أو قد يعبر عنه بأفصح ما يلائم الألفاظ بعضها من بعض، ولا

---

(1) مباحث في إعجاز القرآن 145.

(2) الصاحبي 41.

(3) الرسالة 41.

بد، في هذا من استحضار معاني الجمل، واستحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال أمسها رحماً بالمعنى، وأفصحها في الدلالة عليه. وهذا أمر متعذر على البشر في أكثر الأحوال، وهو عنيد حاصل في علم الإله، ولذلك كان القرآن أفصح الحديث وأحسنه[1].

إن لاختيار الألفاظ في القرآن الكريم جوانب متعددة، من حيث الدلالة على المعنى دلالة فائقة الوضوح، فقد تعبر الكلمة بجرسها عن المعنى، وقد يُراعى في اختيارها مشاكلة الفواصل، وقد تندرج ضمن فن بلاغي يزيد المعنى وضوحاً، إلا أن ذلك وغيره ينبع من أصل كبير، وهو الدقة المتناهية في الاختيار، لأن أسلوب القرآن الكريم يتأنق في اختيار ألفاظه تأنقاً فائقاً، يلحظ فيه الفروق الدقيقة بين معاني الكلمات، فيستعمل منها ما يؤدي المعنى في دقة فائقة، تشعر قارئه كأن هذا المكان، إنما خلقت له تلك الكلمة بعينها، وأن كلمة أخرى لا تستطيع توفية المعنى الذي وفت به أختها، فكل لفظة وضعت لتؤدي نصيبها من المعنى أقوى أداء[2]. ولا شك في أن هذا الحكم ينطبق على كل الألفاظ القرآنية. فلفظة (الحمد) في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 1] مختارة من ألفاظ قريبة منها كالمدح والشكر وغيرهما، ولكن بين كل زوج من هذه الكلمات فروقاً دقيقة لوحظت في سياقها من القرآن الكريم، فمعنى الحمد لله تعالى الثناء عليه بالفضيلة، وهو أخص من المدح، إذ أن المدح يقال فيما يكون بالاختيار وبغيره، كأن يمدح الإنسان بطول قامته وصباحة وجهه، وهذا مما ليس للإنسان فيه اختيار، كما يمدح ببذل ماله وعلمه، مما له فيه اختيار، والحمد يكون في الثاني دون الأول[3]. أي أن الله سبحانه يحمد بالجميل الاختياري فالحمد مخصوص بهذا والمدح

---

(1) الإشارة إلى الإيجاز 257.

(2) من بلاغة القرآن 57.

(3) المفردات (حمد).

يعمه مع غيره[1]. ثم إن المدح قد يكون قبل الإحسان وبعده، وأما الحمد، فإنه لا يكون إلا بعد الإحسان، وإن المدح ـ كذلك ـ عبارة مختصة بأنواع الفضائل والحمد مختص بفضيلة الأنعام والإحسان دون غيرها[2] وهذا يعني أن اختيار كلمة (الحمد) دون المدح للتعبير عن معنى الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها ليشعر بالاختيار في أنعام الله تعالى على البشر[3] وهذا معنى الخصوص في الحمد والعموم في المدح.

وأما الفرق بين الحمد والشكر، فهو أن «الحمد ثناء على النعمة الواصلة إليك أو إلى غيرك، والشكر مختص بالأنعام الواصل إليك خاصة. وهو بالقلب واللسان والجوارح والحمد باللسان وحده، فهو إحدى شعب الشكر ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «**الحمد رأس الشكر، ما شكر الله عبد لم يحمده**». وإنما جعله رأس الشكر، لأن ذكر النعمة باللسان، والثناء على موليها أشيع لها، وأدل على مكانها من الاعتقاد وآداب الجوارح لخفاء عمل القلب، وما في الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان، وهو النطق الذي يفصح عن كل خفي، ويجلي كل مشتبه[4].

نخلص من ملاحظة الفروق بين الحمد والمدح والشكر إلى أن المدح حاصل للحي ولغير الحي، وللفاعل المختار ولغيره، فلو قيل: المدح للّه، لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلاً مختاراً. وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 1] يدل على كون هذا القائل مقراً بأن إله العالم ليس موجباً بالذات ـ كما تقول الفلاسفة ـ بل هو فاعل مختار. ثم أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 1] أولى من: الشكر لله، لأن الأول ثناء على الله سبحانه بسبب كل إنعام صدر منه،

---

(1) حاشية السيد الشريف على الكشاف 1: 46.

(2) التفسير الكبير 1: 218.

(3) الكشاف 1: 46 وحاشية السيد الشريف عليه وأنوار التنزيل 1: 7.

(4) الكشاف 1: 46 ـ 47.

ووصل إلى غيره، وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل. ولا شك أن الأول أفضل، لأن التقدير كأن العبد يقول: سواء أعطيتني أو لم تعطني، فإنعامك واصل إلى كل العالمين، وأنت مستحق للحمد العظيم(1).

وقد تدق ملاحظة الفروق اللغوية في اشتقاقات كلمة، فيؤتى بالصيغة الملائمة للتعبير عن المعنى، فلفظة «الحيوان» في قوله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64] اختيرت بدلاً من الحياة، لأنها تدل على المراد دلالة، لا تصلح لها كلمة أخرى، إذ أن المراد وصف حياة الدار الآخرة بأن ليس فيها إلا حياة مستمرة، دائمة خالدة لا موت فيها، فكأنها في ذاتها حياة. وهذا ما لا تقوم به دلالة كلمة حياة، فجاءت كلمة «الحيوان»، وفي بنائها «زيادة معنى، ليس في بناء الحياة. وهي ما في بناء فعلان من معنى الحركة والاضطراب كالنزوان والنغصان واللهبان وما أشبه ذلك. والحياة حركة كما أن الموت سكون، فمجيؤها على بناء دال على معنى الحركة مبالغة في معنى الحياة، ولذلك اختيرت في هذا الموضع المقتضي للمبالغة»(2). أي أن هذه الدار من حق الحياة فيها أن تدوم ولا تنقطع، ومن حقها أن يدوم نعيمها بلا بؤس، وأن يتصل بلا مشقة(3).

ولا شك في صلاح كل كلمات القرآن الكريم للتمثيل على الدقة المتناهية في اختيار الألفاظ، وحسبنا ما قدمنا دليلاً واضحاً على الدقة في الدلالة على المعنى، وحسن انتقاء اللفظ، واستعمال ما هو أحق بالمعنى وأولى بالاستعمال، فقد يشترك لفظان في معنى واحد، ولكن أحدهما أدق من الآخر في الدلالة، وأدخل في المعنى، وأقدر على التعبير عنه من اللفظ الآخر، وقد

---

(1) التفسير الكبير 1: 218 ـ 219.
(2) الكشاف 3: 211 ـ 212.
(3) تنزيه القرآن 317.

تغيب هذه الفروق الدقيقة بين الألفاظ المترادفة عن عامة الناس وبعض خاصتها، ولكن أسلوب القرآن يراعيها بدقة، فلا تغيب عنه هذه الفروق.

إن رصد الدقة في اختيار الألفاظ في القرآن الكريم، ومقارنتها بما عند الناس، يظهر لنا جانباً من مفارقة الأسلوب القرآني لأساليب البشر، وخرقه لعادتهم في التعبير عن المعاني، قال الجاحظ: «إن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع، والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر، لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين المطر وذكر الغيث... وقد زعم بعض القراء أنه لم يرد ذكر النكاح في القرآن إلا في موضع التزويج»[1].

وقد تتبعنا كلمة (الجوع) في القرآن الكريم فوجدناها في أربعة مواضع، اثنان منهاللعقاب كما في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾ وَلَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [النحل: 112 ـ 113].

وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ * وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ * تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً * تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ ءَانِيَةٍ * لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ * لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِى مِن جُوعٍ﴾ [الغاشية: 1 ـ 7].

واثنان منها للفقر المدقع والعجز الظاهر، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ * وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ * وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: 153 ـ 155].

---

(1) البيان والتبيين 1: 20.

وقوله تعالى: ﴿لِإِيلَـٰفِ قُرَيْشٍ * إِۦلَـٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ * فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَـٰذَا ٱلْبَيْتِ * ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ [قريش: 1 ـ 4].

أما السغب، وهو الجوع مع التعب فقد استعمل القرآن الكريم منه (مسغبة) في موضع القدرة والسلامة، كما قال سبحانه: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ [البلد: 11 ـ 15].

وجاء ذكر المطر في القرآن الكريم في خمسة مواضع، فيها ما أشار إليه الجاحظ من الانتقام، الأول في صلاة الخوف، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓا۟ أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُوا۟ حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: 102]. فقد ساوى بين المطر والمرض في رخصة وضع السلاح إن ثقل عليهم حمله[1].

الثاني قوله تعالى: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا۟ ٱلرُّسُلَ أَغْرَقْنَـٰهُمْ وَجَعَلْنَـٰهُمْ لِلنَّاسِ ءَايَةً ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا * وَعَادًا وَثَمُودَا۟ وَأَصْحَـٰبَ ٱلرَّسِّ وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا * وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ ۖ وَكُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا * وَلَقَدْ أَتَوْا۟ عَلَى ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِىٓ أُمْطِرَتْ مَطَرَ ٱلسَّوْءِ ۚ أَفَلَمْ يَكُونُوا۟ يَرَوْنَهَا ۚ بَلْ كَانُوا۟ لَا يَرْجُونَ نُشُورًا﴾ [الفرقان: 37 ـ 40]. والمواضع الثلاثة الباقية في قصة لوط ـ عليه السلام ـ وهي قوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَـٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَـٰهَا مِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ * وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا ۖ فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾ [النمل: 57، 58]. وقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَـٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ * وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأعراف: 83، 84]. وقوله تعالى: ﴿فَنَجَّيْنَـٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عَجُوزًا فِى ٱلْغَـٰبِرِينَ * ثُمَّ

(1) الكشاف 1: 56.

دمَّرْنَا ٱلْآخَرِينَ * وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾ [الشعراء: 170 ـ 173].

أما الغيث فقد ورد ذكره ثلاث مرات. الأولى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ [لقمان: 34].

الثانية في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟ وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ وَهُوَ ٱلْوَلِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الشورى: 28].

الثالثة في قوله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: 20].

ومن مقارنة استعمال المطر والغيث يتبين ما رمى إليه الجاحظ من استعمال كل منهما في موضع خاص به حتى غدا ذلك خصوصية في الأسلوب المعجز يمتاز بها من استعمالات الناس.

أما النكاح فقد ذهب الجاحظ على رأي بعض القراء، إلى أن القرآن يذكره في موضع التزويج، وجاء ذكره في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: 235].

وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: 237].

وقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾ [النساء: 6].

وقوله تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النور: 33].

وقـولـه تـعـالـى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: 60].

ويبدو أن الجاحظ أشار إلى أن هناك استعمالاً يوضع فيه النكاح غلطاً في موضع الجماع، وقد صحح ذلك باستعمال القرآن الكريم له، وهو أن يستعمل النكاح في موضع الزواج وليس في موضع الجماع. قال الراغب الأصفهاني: «أصل النكاح للعقد ثم استعير للجماع، ومحال أن يكون في الأصل للجماع. ثم استعير للعقد، وذلك لأن أسماء الجماع كلها كنايات، لاستقباحهم ذكره كاستقباح تعاطيه، ومحال أن يستعير من لا يقصد فحشاً اسم ما يستفظعونه لما يستحسنونه»[1].

وتتجسد عظمة الاختيار القرآني ودقته في كونه عمود بلاغة القرآن، بحيث إذا أبدل اللفظ بغيره تبدل المعنى المقصود، أو ذهب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة كما قال الخطابي[2].

وهذه ملاحظة قديمة تقف اليوم في صفوف الدراسات الأسلوبية الحديثة، فهي مبنية على الاهتمام بالفروق الدقيقة بين الكلمات، حيث تصلح الكلمة لمعنى لا تصلح له أخواتها، وهي أيضاً تقدم لنا كلمات بديلة للكلمة المستعملة في القرآن الكريم على درجة البلاغة المعجزة، فالكلمات البديلة هي قائمة قابلة للاختيار وردت على شكل اعتراضات الطاعنين على الاختيار القرآني. وبين الاعتراض والرد بالاحتجاج للاستعمال المعجز. من ذلك استعمال (أكله) في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: 17]. فالمعتاد أن يستعمل الافتراس في فعل السباع، فيقال: افترسه السبع، والحجة

(1) المفردات (نكح).

(2) بيان إعجاز القرآن 26.

فيه أن الأكل استعمال عام، لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع[1].

ولكن معنى الافتراس في السباع هو القتل فحسب، وأصله دق العنق. وهذا المعنى لا يصلح في موضع الآية، لأن أخوة يوسف ادعوا على الذئب أنه أكله أكلاً، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً. وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق من يوسف، يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفهسم المطالبة.

فعبارة: افترسه الذئب. لا تعطي هذا المعنى الدقيق، وإنما تؤديه الآية الكريمة، على الرغم من أن لفظ الأكل شائع الاستعمال في الذئب وغيره من السباع[2]. ومنه استعمال كلمة (يسير) في قوله تعالى من قصة يوسف ـ عليه السلام ـ أيضاً: ﴿فَلَمَّا رَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَبِيهِمۡ قَالُواْ يَـٰٓأَبَانَا مُنِعَ مِنَّا ٱلۡكَيۡلُ فَأَرۡسِلۡ مَعَنَآ أَخَانَا نَكۡتَلۡ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۞ قَالَ هَلۡ ءَامَنُكُمۡ عَلَيۡهِ إِلَّا كَمَآ أَمِنتُكُمۡ عَلَىٰٓ أَخِيهِ مِن قَبۡلُۖ فَٱللَّهُ خَيۡرٌ حَٰفِظٗاۖ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ۞ وَلَمَّا فَتَحُواْ مَتَٰعَهُمۡ وَجَدُواْ بِضَٰعَتَهُمۡ رُدَّتۡ إِلَيۡهِمۡۖ قَالُواْ يَـٰٓأَبَانَا مَا نَبۡغِيۖ هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتۡ إِلَيۡنَاۖ وَنَمِيرُ أَهۡلَنَا وَنَحۡفَظُ أَخَانَا وَنَزۡدَادُ كَيۡلَ بَعِيرٖۖ ذَٰلِكَ كَيۡلٞ يَسِيرٞ﴾ [يوسف: 63 ـ 65].

فالتعبير عن قلة العدد والكمية لا يكون باليسير، ولم يسمع عن الفصحاء أنهم قالوا: كلت لزيد كيلا يسيراً. إذ لا علاقة لليسير أو العسير بالكيل والاكتيال[3].

أما المعنى المراد في الآية فهو غير ذلك، إذ أن أخوة يوسف قالوا لأبيهم: «إنا نزداد من الميرة المكيلة إذا أصحبنا أخونا ـ وهو أخ لهم غير يوسف ـ عليه السلام ـ حمل بعير، فإنه كان لكل رأس منهم حمل واحد، ولا يزيده على ذلك، لعزة الطعام. . . فقيل على هذا المعنى ﴿كَيۡلٞ يَسِيرٞ﴾

(1) نفسه 34.

(2) بيان إعجاز القرآن 27.

(3) نفسه 34.

[يوسف: 65] أي متيسر لنا، إذا تسببنا إلى ذلك باستصحاب أخينا.

واليسير شائع الاستعمال فيما يسهل من الأمور، كالعسير فيما يتعذر منها[1]، فالمقصود من اليسير هو السهل، وليس القليل في العدد والكمية[2]. أي ذلك الكيل شيء قليل يجيبنا إليه الملك، ولا يضايقنا فيه، أو سهل عليه متيسر لا يتعاظمه[3].

ومن ذلك استعمال كلمة (امشوا) في قوله تعالى: ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ * وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُواْ وَٱصْبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ﴾ [ص: 4 ـ 6].

وقد يجوز أن يكون التعبير: أن امضوا وانطلقوا، وهو أبلغ وأحسن كما قيل[4]. ولكن الحق أن المشي في هذا الموضع «أولى وأشبه بالمعنى، وذلك لأنه إنما قصد به الاستمرار على العادة الجارية، ولزوم السجية المعهودة، في غير انزعاج منهم، ولا انتقال عن الأمر الأول، وهو أشبه بالثبات والصبر المأمور به في ﴿وَٱصْبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾ [ص: 6]. والمعنى: كأنهم قالوا: امشوا على هينتكم، وإلى مهوى أموركم، ولا تعرجوا على قوله ولا تبالوا به.

وفي قولهم: امضوا وانطلقوا. زيادة انزعاج ليس في قوله: ﴿أَنِ ٱمْشُواْ﴾ [ص: 6]، والقوم لم يقصدوا ذلك ولم يريدوه. وقيل: بل المشي ها هنا معناه التوفر في العدد، والاجتماع للنصرة، دون المشي الذي هو نقل الإقدام، من قول العرب مشى الرجل إذا كثر ولده[5]. ومن ذلك أمثلة كثيرة عزفنا عنها بغية الإيجاز[6].

---

(1) نفسه 38ـ 39.
(2) نفسه 39.
(3) الكشاف 2: 332.
(4) بيان إعجاز القرآن 34.
(5) نفسه 39 ـ 40 وينظر المفردات (مشى).
(6) بيان إعجاز القرآن 35 ـ 41.

الدقة وملاحظة السياق:

من خصوصيات الدقة في الاختيار القرآني أنه يلاحظ السياق ملاحظة دقيقة فيأتي بما يوافقه موافقة فائقة لا مزيد عليها. من ذلك أنه «إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سماوات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين ولا السمع أسماعاً، والجاري على أنواع العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر، وأولى بالاستعمال»[1]. أما السمع والأبصار فقد جاءا معاً بأفراد الأول وجمع الثانية ثلاث عشرة مرة في القرآن الكريم[2].

وقد كثر تركيبهما هذا، في مواضع التنصيص على الخلقة، والتدليل بها على قدرته ـ جلت قدرته ـ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [يونس: 31]. وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. وقوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [المؤمنون: 87] ومثل هذا في سورة السجدة/ 9، والملك/ 23، والأحقاف/ 26، والأنعام/ 46 وغيرها.

وقد جاء التركيب نفسه في سياق تصوير عذاب جهنم، ويدل على ما دلت عليه الآيات المذكورة آنفاً من التدليل بالخلقة على وحدانية الخالق سبحانه، وذلك في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم﴾ [فصلت، الآية: 20]. فقد يكون سبب إفراد السمع وجمع الأبصار الإشارة إلى أن السمع وهو فعل الأذن مختص بالأصوات فحسب لا تدرك الأذن غيرها، وأن الأبصار، وهي من أفعال العين، تدرك أكثر من ذلك كالألوان والأشكال والأضواء، وجاء الأسلوب القرآني مراعياً لخصوصية كل منهما في سياق

---

(1) البيان والتبيين 1: 20.

(2) المعجم المفهرس 359 ـ 360.

الإشارة إلى خلق الله سبحانه والدلالة على قدرته ووحدانيته بما جعل في الأذن والعين من الأفعال[1].

موضع واحد جاء فيه السمع والبصر مفردين، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]. وقد يكون سبب أفرادها أن السياق اقتضى ذكر جنس الحاسة لا فعلها، بدليل قوله: ﴿كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ﴾ [الإسراء: 36] أي كل هذه الأعضاء، فأجراها مجرى العقلاء، لما كانت مسؤولة عن أحوالها، شاهدة على صاحبها[2]. فيكون معنى الآية: «إن السمع يسأل عما سمع، والبصر عما رأى، والقلب عما عزم عليه، فكل أولئك الجوارح يسأل عما فعل بها»[3].

وأما جمع السماوات وإفراد الأرض فهو ـ كذلك ـ من خصوصيات الأسلوب، المعجز، حيث يراعي فيه الدقة، وما يقتضيه السياق، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: 12]. والآية الكريمة في سياق التدليل على قدرة الله تعالى على الخلق، وتدبيره ما فيهن من عجائب، وإحاطته بكل شيء علماً فلم يفته شيء من ذلك. وليس في القرآن الكريم جمع للأرض على أرضين، كما ليس فيه آية تدل على أن الأرضين سبع مثل السماوات إلا هذه الآية. ولا خلاف في السماوات إنها سماء فوق سماء، وأما الأرضون فقيل: إنها سبع طباقاً بعضها فوق بعض كالسماوات، وقيل: إنها سبع أرضين تفرق بينهن البحار، وتظل جميعهن السماء»[4].

والقول الثاني أقرب إلى الاعتبار، لأن الله تعالى احتج على الناس بما

(1) الانتصاف على الكشاف 1: 164.
(2) أنوار التنزيل 1: 571.
(3) مجمع البيان 6: 415.
(4) نفسه 10: 311 ـ 312.

يعرفون في زمنهم، وكان المعروف عندهم أن السماوات سبع والأرض على سبعة أقاليم متجاورة، بعضها إلى جنب بعض، فاحتج الله تعالى عليهم بما يعرفون، وأما القول الأول فهو ينطبق على ما يعتقد أهل عصرنا من أن كل سيارة بمنزلة أرض يحيط بها جو السماء[1].

والأرض ـ على القولين ـ بمنزلة السفل والتحت وقد وصف بها المكان المحسوس فلا معنى لجمعها كما لا يجمع الفوق والتحت والعلو والسفل. وأما جمع السماوات فإن المقصود به ذاتها لا معنى الوصف، ولهذا جمعت على «سبع سماوات». وقيل: إن الأرض لا نسبة إليها مع السماوات وسعتها، بل هي بالإضافة إليها كحصاة في صحراء، فهي ـ وإن تعددت ـ كالواحد القليل، فاختير لها اسم الجنس.

فإن أريد الوصف الشامل للسماوات، وهو معنى العلو والفوق أفردت كالأرض بدليل قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ * أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ﴾ [الملك: 16، 17]. فأفرد هنا لما كان المراد الوصف الشامل، وليس المراد سماء معينة. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[2] [يونس: 61].

ومن الأمثلة الواضحة لاقتضاء السياق الإفراد أو الجمع قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّي يَعۡلَمُ ٱلۡقَوۡلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [الأنبياء: 4] بإفراد الاثنين، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الفرقان: 6] بجمع السماوات وإفراد الأرض. فجاء بالسماء مع القول، وبالسماوات مع السر. وسبب ذلك أن القول عام يشمل السر والجهر[3]. فجيء معه بالسماء، وهي معنى عام لكل ما علا، وأن السر خاص، فجيء بالسماوات، وهي أخص من السماء، ملاءمة لاستعمال العام مع العام والخاص مع الخاص.

---

(1) نفسه (هامش المصحح).
(2) البرهان للزركشي 4: 6.
(3) الكشاف 2: 562.

بيان ذلك أن السماء تستعمل في القرآن الكريم على معنيين:

الأول : أن تكون واحدة السماوات كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: 5] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّوا۟ فِيهِ يَعْرُجُونَ ۝ لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر: 14، 15].

الثاني : أن تكون لكل ما علا فتشمل السماوات وغيرها كالسحاب والمطر والجو وغيره. قال تعالى: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: 11] وهي هنا بمعنى المطر. وقال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الرعد: 17] وهي بمعنى السحاب.

وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: 125] وهي هنا بمعنى الجو.

وقال تعالى: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج: 15] والسماء هنا بمعنى السقف. أي من كان يظن أن لن ينصر الله محمداً ﷺ فليمدد حبلاً إلى سقف بيته ثم ليخنق نفسه به، لأن محمداً منتصر لا محالة.

ولا شك أن السماء بهذا المعنى الثاني أعم، وأشمل من السماوات، لأنها تشمل السماوات وغيرها مما علا وارتفع. فكان اختيار السماء مع القول والسماوات مع السر استعمالاً للعام مع العام وللخاص مع الخاص(1).

فصاحة ألفاظ القرآن:

يصعب الفصل بين فصاحة ألفاظ القرآن وألفاظ العربية لنزول القرآن بلسان

---

(1) التعبير القرآني 41.

عربي مبين، فيه ما في لسان العرب من مفردات وتراكيب. كما أن قيمة القرآن الكريم مطلقة لا تقتصر على مراحل تاريخية معينة، ومن ثم فأنه يتصف بالثبات والدوام.

وترتب على ذلك أن كانت مقاييس الفصاحة في العربية هي نفسها على مستوى الإعجاز في النص القرآني، إلا شذرات منها هنا وهناك تند عن إحساس العلماء بضرورة اختلاف مقاييس كل منهما. وإن تتبع تلك الشذرات يوضح لنا تميز فصاحة القرآن عن مقاييس فصاحة البشر في الأمور الآتية:

1 ـ طول الكلمة:

المقرر عند اللغويين أن كلام العرب مبني على أربعة أصناف: الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، ولكنهم يجعلون الثلاثي أكثرها دوراناً في الاستعمال. قال الخليل: الاسم لا يكون أقل من ثلاثة أحرف، حرف يبتدأ به، وحرف يحشى به الكلمة وحرف يوقف عليه[1]. وقال ابن جني: تمكن الثلاثي إنما هو لخفة حروفه، لعمري، ولشيء آخر، وهو حجز الحشو الذي هو عينه، بين فائه ولامه، وذلك لتباينهما، ولتعادي حاليهما[2]. وهذا يجري في كلام العرب دون ربطه بمسألة الإعجاز، وجاء الباقلاني فربط بين الاعتدال في وضع الكلمات وإعجاز القرآن. فقال: إنما فضلت العربية على غيرها، لاعتدالها في الوضع، لذلك وضع أصلها على أن أكثرها هو بالحروف المعتدلة فقد أهملوا الألفاظ المستكرهة في نظمها، وأسقطوها من كلامهم، وجعلوا عامة لسانهم على الأعدل، ولذلك صار أكثر كلامهم من الثلاثي. . . والعربية أشد اللغات تمكناً، وأشرفها تصرفاً، وأعدلها، ولذلك جعلت حلية لنظم القرآن، وعلق بها الإعجاز، وصار دلالة في النبوة[3].

(1) العين 1: 48 وما بعدها.

(2) الخصائص 1: 56.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني 118.

ثم جاء ابن سنان الخفاجي فجعل من شروط فصاحة اللفظة المفردة أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف، فإنها متى زادت على الأمثلة المعتادة المعروفة قبحت وخرجت عن وجه من وجوه الفصاحة(1). ولكن طول اللفظة مع فصاحتها ميزة في فصاحة الأسلوب القرآني واختيار الألفاظ في سياق يتلاءم وطول اللفظة ويستوعبها.

وقدم ابن الأثير دليلاً على حسن طول بعض ألفاظ القرآن الكريم مثل ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ﴾ [البقرة: 137] في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 137]. ومثل ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ [النور: 55] في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: 55].

وخلص إلى أن الطول، لو كان يوجب قبحاً، لقبحت هاتان اللفظتان وليس كذلك(2). وهنا أدار سبب القبح على جهة غير طولها، فجعله في نظم تأليف الحروف بعضها مع بعض. أي في أصل الكلمة، وعلى هذا صاغ ابن الأثير شرط طول الكلمة بطريقة تنزه القرآن الكريم، ذلك أنه وجد في قضية الأصول، على مذهب اللغويين كالخليل وابن جني، مبتغاه، فربط الحسن بالأصول الثلاثية وبعض الأصول الرباعية، حيث جعل القبح والحسن مرتبطين بأصل اللفظة، «فالأصول لا تحسن إلا في الثلاثي وفي بعض الرباعي كقولنا: عذب وعسجد، وأما الخماسي من الأصول فإنه قبيح، ولا يكاد يوجد منه شيء حسن بنفسه»(3) ولهذا لا يوجد في القرآن من الخماسي الأصول شيء إلا ما كان اسم نبي عرب نحو إبراهيم وإسماعيل(4). وواضح من النتيجة التي

---

(1) سر الفصاحة 95 ـ 96.

(2) المثل السائر 1: 264 ـ 265.

(3) نفسه 1: 465.

(4) نفسه 1: 466.

وصل إليها ابن الأثير أنه انتهى إلى حيث بدأ اللغويون من حين الثلاثي وتمكنه، وكثرة دورانه في الاستعمال، وقبح غيره وقلة استعماله. ونرى أنه، إذ عاب عمل ابن سنان في توجيهه سبب القبح في الكلمات الطويلة، لم يفلح في استثمار الشاهد القرآني، لأن اللفظة القرآنية الطويلة كانت منسجمة في نظم معجز، فعاد إلى قضية الأصول في الكلمات العربية.

إن شرط طول الكلمة لا يطرد في فصاحة ألفاظ القرآن الكريم، إلا بأن يفرق بين الطول الأصلي للكلمة كما في قضية أصول الكلمة العربية، والطول الحاصل بسبب التركيب وذلك كحروف المعاني والضمائر التي تلحق الكلمة.

ولكن هذه التفرقة لا تخرج الألفاظ القرآنية من حيز القدرة البشرية، لأن في العربية مثل ما في القرآن الكريم من ذلك. وهكذا عاد الأمر إلى ما قلناه سلفاً من أن العربية الفصحى تلتحم التحاماً بلغة القرآن بحيث لا تجدي بعض مقاييس الفصاحة في بيان عدول الأسلوب القرآني عن أسلوب البشر. ومن ثم شرع العلماء في بيان وجه إعجاز بعض الكلمات الطويلة لا من حيث عدد حروفها، وإنما من حيث نظمها وتأليفها مع سائر الكلام.

قال الرافعي: «وقد وردت في القرآن ألفاظ هي أطول الكلام عدد حروف ومقاطع، مما يكون مستثقلاً بطبيعة وضعه أو تركيبه، ولكنها، بطريقة استعمالها ووجه تركيبها في تركيب ممتنع، قد خرجت في نظمه مخرجاً سوياً، فكانت من أحضر الألفاظ حلاوة، وأعذبها منطقاً، وأخفها تركيباً، إذ تراه قد هيأ لها أسباباً عجيبة، من تكرار الحروف، وتنوع الحركات، فلم يجرها في نظمه إلا وقد وُحِّد ذلك فيها كقوله تعالى: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 55]، فهي كلمة واحدة من عشرة أحرف، وقد جاءت عذوبتها من تنوع مخارج الحروف، ومن نظم حركاتها، فإنها بذلك صارت في النطق كأنها أربع كلمات، إذ تنطق على أربعة مقاطع.

وقوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 137] فإنها كلمة في تسعة أحرف،

وهي ثلاثة مقاطع، وقد تكررت فيها الياء والكاف، وتوسط بين الكافين هذا المد الذي هو سر الفصاحة في الكلمة كلها»[1].

2 ـ مخالفة القياس اللغوي:

كذلك الخلوص من مخالفة القياس اللغوي، فقد وضع العلماء الخلوص من مخالفة القياس شرطاً لفصاحة الألفاظ، وعدوا «الأجلل» في قول الشاعر.

الحمد لله العليّ الأجللِ

غير فصيح، لأن القياس فيه الأجل بالإدغام[2]. وقد اعترض على هذا الشرط بورود «استحوذ» في قوله تعالى: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [المجادلة: 19]. وقياسه «استحاذ» ولكنه فصيح في القرآن على الرغم من مخالفته القياس. أما في غير القرآن الكريم فهو مما يخل بالفصاحة[3].

ويلاحظ أن فك الإدغام الذي جعله البلاغيون مخلاً بفصاحة الكلمة، من خصائص لهجة الحجاز، في حين كان الإدغام من خصائص لهجة تميم، وقد ورد القرآن الكريم باللهجتين، بل غلبت لهجة الحجاز فيه نحو قوله تعالى: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾ [آل عمران: 120].

وقوله: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: 81]، قوله: ﴿وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ﴾ [لقمان: 19]، وقوله: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: 6].

ومما جاء على لهجة تميم قوله تعالى: ﴿مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾ [المائدة: 54]، وقوله: ﴿وَمَن يُشَآقِّ ٱللَّهَ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: 4].

وتحصيل ذلك أن فك الإدغام ليس شاذاً عن قواعد الصرف، فهو لا يخل

---

(1) تاريخ آداب العرب 2: 229.
(2) الإيضاح 1: 3.
(3) عروس الأفراح 1: 88.

بفصاحة الكلمة، وقد جاء في القرآن الكريم، والإجماع منعقد على أن الكلمة، إذا وردت في القرآن فهي أفصح من تلك التي لم ترد فيه[1].

الفرائد:

من أوجه إدراك العلماء لعظمة اختيار الألفاظ في القرآن الكريم ما سمي بالفرائد، وهو باب مختص بالفصاحة دون البلاغة، وهو يفيدنا في ما نحن فيه من بيان أسرار ذلك الاختيار في الكتاب العزيز.

إن إتيان المتكلم بلفظة تتنزل من كلامه منزلة الفريدة من حب العقد، يدل على عظم فصاحته، وقوة عارضته، وشدة عربيته، حتى إن هذه اللفظة، لو سقطت من الكلام لعزت على الفصحاء. وفي القرآن الكريم فرائد لا يمكن حصرها، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُوا۟ مِنْهُ خَلَصُوا۟ نَجِيًّا ۖ﴾ [يوسف: 80]. فألفاظ هذه الآية كلها فرائد معدومة النظائر[2]. وأجزلها قوله تعالى: ﴿ٱسْتَيْـَٔسُوا۟﴾ [يوسف: 80] وأفصحها قوله: ﴿خَلَصُوا۟ نَجِيًّا ۖ﴾ [يوسف: 80]. وقل أن تجتمع الفصاحة والبلاغة في جملة من هذا الباب، إلا في هذه الآية، فإن هاتين اللفظتين، تضمنتا مع الفصاحة الإيجاز، وهو أعلى ضروب البلاغة[3].

ويلاحظ أن روعة كلمة ﴿ٱسْتَيْـَٔسُوا۟﴾ [يوسف: 80] تأتي من كونها تدل على «معنى يئسوا، وزيادة المبالغة عليه»[4]. وذلك مما يقتضيه سياق المعنى الذي جاء في الآيات التي مضت، حيث أن أخوة يوسف جهدوا في أن يبرئوا ساحة أخ لهم غير يوسف عليه السلام وهو أخوه لأبيه وأمه، كان معهم عند وفادتهم الثانية على يوسف. قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ

(1) الفصيح (مقدمة المحقق) 54 ـ 65.
(2) تحرير التحبير 576 ـ 577.
(3) بديع القرآن 287.
(4) الكشاف 2: 336.

أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ * قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّظَٰلِمُونَ﴾ [يوسف: 78، 79]. ولكنهم بعد تلك المجاهدة لم يفلحوا في تبرئة الفتى، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُوا۟ مِنْهُ خَلَصُوا۟ نَجِيًّا ۖ قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِى يُوسُفَ ۖ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [يوسف: 80]. فجاءت ﴿ٱسْتَيْـَٔسُوا۟﴾ [يوسف: 80] بزيادة مبالغة في اليأس، ولا تؤديها كلمة يئسوا.

أما كلمة ﴿خَلَصُوا۟﴾ [يوسف: 80] فمعناها: أنهم اعتزلوا الناس وانفردوا عنهم، لا يخالطهم سواهم، و﴿نَجِيًّا﴾ [يوسف: 80] أي ذوي نجوى أو فوجاً نجياً. وقيل: وأحسن منه أنهم تمخضوا تناجياً، لاستجماعهم لذلك، وأفاضتهم فيه بجد واهتمام، كأنهم في أنفسهم صورة التناجي وحقيقته(1). وهذا من الفصاحة والإيجاز في اللفظ مع كثرة المعنى(2).

ومن الفرائد (فُزِّع) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: 23] أي «كشف الفزع عن قلوب الشافعين والمشفوع لهم بكلمة يتكلم بها رب العزة في إطلاق الإذن»(3). فهذه الكلمة مناسبة للمعنى مناسبة فائقة، لا يكاد الفكر يقع على مثلها.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: 19] فإن فيه ﴿خَآئِنَةَ﴾ «وهي سهلة مستعملة، كثيرة الجريان على ألسن الناس، ولكن على انفرادها، فلما أضيفت إلى ﴿ٱلْأَعْيُنِ﴾ حصل لها من غرابة التركيب ما حصل لها في النفوس هذا الموقع العظيم، بحيث لا يستطاع الإتيان بمثلها،

---

(1) نفسه: الموضع ذاته.

(2) مجمع البيان 5: 255.

(3) الكشاف 3: 288.

ولا يكاد يقع في شيء من فصيح الكلام شبهها»[1] وقد ذهب الزمخشري فيها إلى وجه لطيف، فقال: «الخائنة صفة النظرة أو مصدر بمعنى الخيانة، كالعافية بمعنى المعافاة، والمراد استراق النظر إلى ما لا يحل كما يفعل أهل الريب، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الأعين لأن قوله: ﴿وَمَا تُخْفِي ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: 19] لا يساعد عليه».

وعقب ابن المنير الإسكندري عليه «إنما لم يساعد عليه، لأن خائنة الأعين، على هذا التقدير معناه الأعين الخائنة، وإنما يقابل الأعين الصدور، لا ما تخفيه الصدور، بخلاف التأويل الأول، أي الأعين الخائنة، فإن المراد به نظرات الأعين، فيطابق خفيات الصدور»[2].

والأمثلة كثيرة لا تكاد تحصى عداً، وإنما أشير إلى هذه الكلمات لوضوح المراد فيها، وإلا فإن ألفاظ القرآن الكريم كلها فرائد، لأن ألفاظه، وإن كانت من العربية، فإنه أنزلها بنظمه المعجز منزلة رفيعة تخرج به عن أنفسها في نظم آخر.

نخلص من هذا إلى أن مرد بلاغة القرآن الكريم ترجع في جانب كبير منها، إلى الدقة المتناهية في اختيار ألفاظه، من حيث مطابقة اللفظ للمعنى، ومدى القدرة الفائقة على تسخير اللفظ لتجلية المعنى، وعرضه في المظهر المطلوب، والمكان المناسب وأن الكلمة القرآنية تمتاز إلى جانب الإيقاع الخاص في السمع، باتساقها الغريب مع المعنى، حتى إن القارىء يحس بإطلالة المعنى المطلوب، أو كأن فيها إشراقاً تتألق فيه صورة المعنى أمام ذهنه وبصره.

---

(1) تحرير التحبير 577.

(2) الكشاف والانتصاف من الكشاف 3: 421.

الفصل الثاني:

النظم

يستند اختيار الألفاظ إلى النظم استناداً عضوياً، بحيث لا يصح الفصل بينهما، فالنظم بمثابة السدى الذي يتخلل لحمة النسيج العام، وهو يتمثل في اختيار نظم المادة اللغوية على نسق، تتكامل فيه الخصائص النوعية للألفاظ، مع المميزات العامة لبنية الكلام، بحيث يصبح النص مطبوعاً من وجهتين: وجهة الألفاظ، وهي أجزاء فردية في عملية الخلق الأدبي، ووجهة تركيب تلك الأجزاء في صلب البنية اللسانية العامة للنص[1].

وقد انتهى العلماء في اختيار ألفاظ القرآن الكريم إلى أنه الإعجاز، من حيث اشتمال ألفاظه على نهايات الحسن والكمال. وأسسوا عليه ما يجب مراعاته في صناعة الأدب، فلا بد أن تكون الألفاظ عربية، غير معربة، وأن تكون مألوفة مستعملة، وألا تكون شاذة نادرة، وأن تكون خفيفة على الأسماع طيبة الذوق عند النطق بها، وأن كلام الله سبحانه حائز لهذه الخصال، يتميز بها عن سائر الكلام، في جميع ألفاظه لا يوجد فيه شيء من هذه الأمور[2].

ولكن ذلك لا يتبين في الألفاظ، وهي مفردة، إذ لا تفضل كلمة كلمة وهما في قاموس اللغة، من حيث دلالة كل منهما على المعنى. فكلمة «قال»

(1) قراءات 133 ـ 134.

(2) الطراز 3: 224 ـ 225.

لا تفضل «تكلم» وكلمة «رجل» لا ميزة لها على «أسد»، فإذا نظمت الكلمة في جملة صارت دالة على نصيبها من المعنى، وصار من حقنا أن نسأل: لم اختيرت هذه الكلمة دون تلك ولم آثرنا صيغة على أخرى[1].

قال عبد القاهر الجرجاني: «وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: 44]. . إنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وإن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة وهكذا إلى أن تستقر بها إلى آخرها»[2]. ثم حلل مواطن الإعجاز في نظم الآية فقال: «إن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ثم أمرت، ثم إن كان النداء «بيا» دون «أي» نحو: «يا أيها الأرض» ثم إضافة «الماء» إلى الكاف دون أن يقال: «ابلعي الماء» ثم أن اتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم إن قيل: «وغيض الماء» فجاء بالفعل على صيغة «فُعِلَ» الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور، وهو«استوت على الجودى» ثم إضمار «السفينة» قبل الذكر، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن، ثم مقابلة قيل «في الخاتمة بـ«قيل» في الفاتحة؟»[3].

ورأى ابن الأثير أن أثر النظم في الألفاظ يتضح عند تتبع لفظة وردت في القرآن الكريم، وفي بيت من الشعر، كلفظة «يؤذي» في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسۡتَـٔۡنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأحزاب: 53]، حيث جاءت جزلة متينة. وفي قول المتنبي:

---

(1) من بلاغة القرآن 54.

(2) دلائل الإعجاز 45.

(3) نفسه 45 ـ 46.

تـلـذُّ لـه الـمـروءةُ وهـي تـؤذي ومـن يـعـشـق يـلـذُّ لـه الـغـرام

فقد جاءت ركيكة ضعيفة، وعلة حسنها في الآية - كما رأى ابن الأثير - إنها مندرجة مع ما بعدها، متعلقة به، وقبحها في الشعر إنها منقطعة[1].

النظم المخصوص:

اعتمد العلماء على كيفية نظم البشر للكلام في بيان الإعجاز في نظم القرآن، ثم بيان أن هذا النظم مخالف لما عداه من النظم، مع الأخذ بمفهوم عجز البشر عن الإحاطة بمفردات اللغة ومعانيها ورسوم نظمها[2]. فقالوا: «مراتب تأليف الكلام خمس:

الأولى : ضم الحروف المبسوطة بعضها إلى بعض، لتحصل الكلمات الثلاث: الاسم والفعل والحرف.

الثانية : تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض، فتحصل الجمل المفيدة، وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطباتهم ويقال له: المنثور من الكلام.

الثالثة : ضم بعض ذلك إلى بعض ضماً له مباد ومقاطع، ومداخل ومخارج، ويقال له: المنظوم.

الرابعة : أن يعتبر في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع. ويقال له: السجع.

الخامسة: أن يجعل له مع ذلك وزن، ويقال له شعر.

والمنظوم إما محاورة، ويقال له: الخطابة، وإما مكاتبة، ويقال له: الرسالة. فأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الأقسام، ولكل من ذلك نظم مخصوص.

---

(1) المثل السائر 1: 214 - 215.

(2) بيان إعجاز القرآن 24 والمحرر الوجيز 1: 71.

والقرآن جامع لمحاسن الجميع على غير نظم شيء منها، يدل على ذلك أنه لا يصح أن يقال له رسالة أو خطابة أو شعر أو سجع، كما يصح أن يقال: هو كلام»[1].

وهذا النص يدل على أن العلماء كانوا يدركون اختلاف مستويات الكلام، ويفرقون بينها من حيث اشتمالها على بعض الخصائص الفنية كاشتمال الخطبة على مقدمة ونهاية ومقاطع، واشتمال بعض النثر على السجع، والشعر على الوزن. وهم لا يريدون بهذه المراتب مراحل العمل الأدبي فتكون كل مرحلة أساساً للمرحلة اللاحقة وذلك لأن لكل نوع أدبي نظماً مخصوصاً.

إن مسألة النظم المخصوص تفيدنا في مغزى خروج نظم القرآن الكريم عن أنواع النظم المعروفة عند العرب، وهي توضح الإعجاز بالنظم فيما سمي بنقض العادة، حيث «إن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة، منها الشعر والسجع والخطب والرسائل، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في أحاديثهم، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، لها منزلة من الحسن تفوق كل طريقة»[2] قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ * وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ * وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الحاقة: 40 ـ 43] فوجه مخالفته لنظم الشعر ظاهرة، وواضحة لا تخفى على أحد، إذ أن القرآن ليس بشعر لا في أوزان آياته ولا في تشاكل مقاطعه، فمن نسبه إلى الشعر فلقلة إيمانه. وأما مخالفته لنظم الكهان وألفاظ السجع فتحتاج إلى تدبر وتذكر لأن كلاً منهما نثر، وإنما تظهر بتدبر ما في القرآن من الفصاحة والبلاغة والبدائع والمعاني الأنيقة، فالقرآن مخالف لكلام الكهنة بهذه الأمور، ولذلك أعقبه بقوله: ﴿قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾[3] [الأعراف: 3].

(1) معترك الأقران 1: 5 ـ .

(2) النكت 102.

(3) درة التنزيل 495 ومعترك الأقران 1: 43 ـ 44.

ولا شك في أن تلك الأمور هي مفردات الإعجاز البلاغي، ولكن صلتها بالنظم المخصوص قد تبدو غامضة ولا سيما أن هناك من ذهب إلى أن الإعجاز في الرصف، وهناك أيضاً من ذهب إلى أن الإعجاز بخروج القرآن عن جنس كلام العرب من النظم والنثر والخطب[1].

إلا أن الإعجاز البلاغي لا يكون إلا بمزج الجنس بالبلاغة، أي أن القرآن الكريم معجز بجنسه وأسلوبه وبما يتضمن من تجاوزه في البلاغة الحد الذي يقدر عليه البشر[2]. وهذا ما يفسر اعتراض بعض العلماء على تعليق الإعجاز بالأسلوب وحده وهم يريدون به النوع الأدبي أو الجنس الأدبي، لأن ذلك يعني أن الابتداء بأسلوب الشعر معجزة فقالوا، دفعاً للالتباس، بأن تكون الجهة المعجزة في القرآن معروفة بالتفكر في علم البيان[3]. أي أنهم يريدون خصائص فريدة تقع في نظم القرآن ليكون أسلوباً مخصوصاً[4] أو نظماً مخصوصاً[5] منطلقين من مبدأ عام هو أن تفاوت التفاضل يقع في تركيب الألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها، لأن التركيب أعسر وأشق، إذ أن ألفاظ القرآن، من حيث انفرادها ـ قد استعملتها العرب، ومع ذلك فإنه يفوق جميع كلامهم، ويعلو عليه، وليس ذلك إلا لفضيلة التركيب[6].

ومن ذلك استعمال القرآن الكريم للفظتي الجوف والبطن، وهما تدلان على معنى واحد، وكل منهما حسنة في الاستعمال، وعلى وزن واحد، وعدة من الحروف واحدة، وقد استعملا استعمالين مختلفين بحيث لا يحسن استعمال هذه في موضع تلك كما في قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: 4].

---

(1) الإتقان 4: 14.
(2) إعجاز القرآن للباقلاني 286.
(3) الإتقان 4: 9 وعلم البيان هو البلاغة.
(4) سر الفصاحة 4.
(5) معترك الأقران 1: 4.
(6) المثل السائر 1: 213.

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾[1] [آل عمران: 35].

فأما الجوف فالمراد به الدلالة على الخلاء والسعة، وقد استعمل في المطمئن من الأرض، ومنه الجوفاء، وهي الدلاء الواسعة، ومن القنا ومن الشجر الفارغة[2]. وهذا يعني أنه يستعمل عند إرادة الدلالة على الفراغ والخلاء والسعة دون غيرها.

وأما لفظة البطن فتستعمل للدلالة على موضع محدد، على الرغم من أنها خلاف الظهر عموماً، وقد جاءت في القرآن الكريم على ذلك التحديد. ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ [الفتح: 24]، أي موضع الحديبية.

وقد تستعمل في موضع الأكل، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ﴾ [الصافات: 66]. ومنه قوله تعالى: ﴿نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا﴾ [النحل: 66] وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: 69].

وقد تستعمل في موضع تكون الجنين كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: 78]، وقوله: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾ [الزمر: 6]، وقوله: ﴿إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ [النجم: 32].

فالبطن إذن تستعمل في المواضع المحددة بخلاف الجوف الذي يدل على مجرد الخلاء والسعة، وعلى هذا جاءا في سياقين مختلفين في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4].

---

(1) نفسه 1: 211ـ 212.

(2) العين 6: 189 والقاموس المحيط (جوف).

فاستعمل الجوف في سياق نفي أقاويل متناقضة إذ كانوا «يدعون لأحدهم قلبين، فنفى الله صحة ذلك، وقرنه بما كانوا يقولونه من الأقاويل المتناقضة كجعل الأدعياء أبناء، والزوجات أمهات»[1].

فالمعنى على نفي وجود القلبين أصلاً، لذلك استعمل الجوف الدال على السعة والخلاء دون تحديد موضع. وقد يقال: أي فائدة في ذكر الجوف في سياق عدم إرادة تحديد الموضع؟ قال الزمخشري: «الفائدة فيه كالفائدة في قوله تعالى: ﴿ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]، وذلك ما يحصل للسامع من زيادة التصور والتجلي للمدلول عليه، لأنه إذا سمع به صور لنفسه جوفاً يشتمل على قلبين فكان أسرع إلى الإنكار»[2].

وهذا السياق يختلف عن سياق قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [آل عمران: 35] حيث استعمل البطن للدلالة على موضع تكون الجنين وهو موضع محدد.

فجاء بالخوف في سياق نفي الوجود في أي فراغ، وجاء بالبطن في سياق الإخبار عن الوجود في موضع محدد، «والتنكير في (رجل) وإدخال (من) الاستغراقية على (قلبين) تأكيدان لما قصد من المعنى. كأنه قال: ما جعل الله لأمة الرجال ولا لواحد منهم قلبين البتة في جوفه»[3] لأن ذلك لا يكون أصلاً. في حين لم يؤكد ما في البطن، لأنه موجود أصلاً في خلق المرأة.

هكذا فارق نظم القرآن نظم غيره من الكلام، «لأن الله تعالى أحاط بكل شيء علماً، وأحاط بالكلام كله علماً، فإن ترتيب اللفظة القرآنية، علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، وتبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول

(1) الانتصاف (ضمن) الكشاف 3: 249.

(2) الكشاف 3: 249.

(3) نفسه الموضع ذاته.

القرآن إلى آخره، والبشر معهم الجهل والنسيان والذهول، ومعلوم ضرورة أن بشراً لم يكن قط، محيطاً، فبهذا جاء نظم القرآن إلى الغاية القصوى من الفصاحة»[1].

وكذلك تكرار الحروف في بعض الآيات لا يخل بفصاحة القرآن الكريم بل جاء في غاية السهولة والخفة، حيث تكررت الميم ثماني مرات متواليات متتابعات في جزء من قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [هود: 48].

ففي قوله: ﴿مِّمَّن مَّعَكَ ۚ وَأُمَمٌ﴾ ثماني ميمات متواليات، والأصل: أمم من من معك وقلب تنوين ﴿أُمَمٍ﴾ ميماً، وهذه ثلاث ميمات، ثم قلبت نون (من) ميماً، فهذه خمس ميمات، ثم قلبت نون (من) ميماً والميم الثامنة ميم ﴿مَّعَكَ ۚ﴾[2]. ومن ذلك تكرار الكلمة الذي عد مخلاً بشروط الفصاحة ومنه قول أبي الطيب:

العارض الهتن ابن العارض الهتن ابـ ... ـن العارض الهتن ابن العارض الهتن[3]

ولكن التكرار في القرآن الكريم شأناً آخر، إذ وضعوا قانوناً عاماً تندرج فيه كل أنواع التكرار في القرآن وهو: ليس في القرآن مكرر لا فائدة في تكريره «فإن رأيت شيئاً منه تكرر من حيث الظاهر، فأنعم نظرك فيه، فانظر إلى سوابقه، ولواحقه لتنكشف لك الفائدة منه»[4].

فتحول التكرار الذي هو زيادة في اللفظ إلى أوجز من لمحة الإيجاز[5]. وصار كذلك من مقومات فصاحة القرآن بعد أن كان مخلاً بفصاحة كلام

(1) المحرر الوجيز 1: 71.
(2) فنون البلاغة 30.
(3) سر الفصاحة 113 والإيضاح 1: 4.
(4) المثل السائر 3: 8.
(5) نفسه 3: 30.

البشر. ومنه تكرار لفظة (رب) في قوله تعالى حكاية عن زكريا ـ عليه السلام ـ ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۝ وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: 4 ـ 6]. وقد تكررت اللفظة ثلاث مرات في موضع الدعاء، بحيث حقق التكرار تأثيراً قوياً في نفس السامع، لا يحدث بذكر اللفظة مرة واحدة.

أما تكرار الصفات في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: 23، 24]. فإنها «أوصاف متعددة من غير واو... في حسن التأليف وجودة السبك ولذة المسموع وسهولة الأسلوب»[1].

وهناك أمثلة أخرى لتكرار القرآن الكريم، جهد العلماء في كشف مواقع الحسن التي اكتنفتها، فجعلتها آيات للفصاحة[2].

إن التكرار الذي عرضنا لبعض منه يوضح لنا خروج فصاحة النظم القرآني عن فصاحة كلام الناس، فما كان مخلاً بفصاحة كلامهم صار عنواناً للفصاحة في القرآن الكريم. ولعل هذا يفسر شيئاً من بديع نظمه وتأليفه.

النظم والسياق:

تقرر مفهوم النظم عند البلاغيين المتأخرين بتطبيق الكلام على مقتضى الحال ومقتضى الحال هو الاعتبار المناسب الذي يكون ارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته وانحطاطه بعدم المطابقة له[3].

---

(1) الطراز 3: 57.

(2) المثل الثائر 3: 5 وما بعدها والفوائد المشوق 111.

(3) الإيضاح 1: 9.

ولكنهم في الشواهد القرآنية لم يوضحوا مقتضى الحال أو السياق الذي وردت فيه، بل اقتطعوها من سياقاتها، فأعوز فهمها الرجوع إلى التفسير لبيان المراد منها.

إن الرجوع إلى السياق في دراسة مسائل النظم القرآني يثمر عن أمرين: بيان حسن النظم بمطابقة الكلام للسياق مطابقة لا مزيد عليها. وبيان أثر السياق في كيفية صوغ الكلام لأداء المعنى المطلوب. لذلك نختار بعضاً من مسائل النظم القرآني ونعرضها بحسب سياقاتها، وهي:

الذكر والحذف:

قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف: 101] وقال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ بِهِۦ مِن قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [يونس: 74].

فحذف مفعول ﴿كَذَّبُوا۟﴾ في الأولى وذكره في الثانية فقال: ﴿كَذَّبُوا۟ بِهِۦ﴾. وذلك أن سياق سورة الأعراف على إطلاق وصفهم بالتكذيب دون تخصيصهم بما كذبوا به. أي أنه أراد الوصف بالكذب فحسب. فقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: 96]، فجاء هذا على حذف المفعول في الترغيب والترهيب، ثم تتابعت الآيات بعد التحذير بقوله: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: 97] وختمت بقوله: ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ﴾ فالمكذبون هنا هم المكذبون في قوله: (ولكن كذبوا) ولم يذكر في الآيتين بماذا كذبوا، وهو المفعول به، الذي يتعدى إليه الفعل بالباء.

أما سياق سورة يونس فهو التخصيص بذكر المفعول. قال تعالى: ﴿وَٱتْلُ

عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى﴾ [يونس: 71]. ثم قال: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾ [يونس: 73]. فذكر المفعول إرادة لتخصيص وصفهم بما كذبوا به، ولما وقعت الإشارة في قوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ بِهِۦ مِن قَبْلُ﴾ [يونس: 74]. إلى تكذيب من كذب من قوم نوح، اختير تعدية الفعل المكرر على الفعل الأول ليعلم أن هذا الفعل معني به ما تدم، فلما جاء ذاك متعدياً جاء هذا مثله[1].

وجاء سياق الأعراف بعد الآية المذكورة على حذف مذكور ورد في يونس، إذ قال تعالى في الأعراف: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦ﴾ [الأعراف: 103].

وقال في يونس: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ وَهَٰرُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ [يونس: 75]. فذكر في الأعراف، أنه بعث موسى، وفي يونس ذكر أنه بعث موسى وهارون فزاد ذكر (هارون) جرياً على سياق ذكر المفعول في ﴿فَكَذَّبُوهُ﴾ و﴿كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ و﴿كَذَّبُوا۟ بِهِۦ﴾ في يونس/ 73 و74[2].

الزيادة:

قال تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ﴾ [الشعراء: 69 ـ 71].

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ * إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ * أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ * فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: 83 ـ 87]. فجاء في الأولى بـ «ما تعبدون» وفي الثانية بـ«ماذا تعبدون»

(1) درة التنزيل 164 ـ 166.
(2) التعبير القرآني 87.

وهما في الآيتين على لسان إبراهيم ـ عليه السلام ـ إن (ما) و(ماذا) الاستفهاميتين تختلفان من حيث أن في الثانية قوة ومبالغة في الاستفهام لا توجد في الأولى. لذلك جاءت (ما) في سياق الأخبار عن تنبيهه لهم لأنهم أجروا مقاله مجرى مقال المستفهم فأجابوه. قال تعالى على لسان إبراهيم: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ﴾ [البقرة: 133]. فأجابوه: ﴿قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ﴾ [الشعراء: 71].

فسألهم: ﴿قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ * قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ﴾ [الشعراء: 71، 72]، فأجابوه: ﴿بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ﴾ [الشعراء: 74].

أما (ماذا) فقد استعملت في سياق التقريع، وهو حال أشد من التنبيه، ولعلم الذين خاطبهم إبراهيم بأنه يقصد توبيخهم، وتبكيتهم، لم يجيبوا كإجابتهم في سورة الشعراء، ثم أضاف تبكيتاً إلى تبكيت ولم يستدع منه جواباً. قال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَاذَا تَعۡبُدُونَ * أَئِفۡكًا ءَالِهَةٗ دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ * فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: 85 ـ 87]. فلما قصد في الشعراء التنبيه كانت (ما) كافية، ولما بالغ وقرع، استعمل اللفظ الأبلغ، وهو (ماذا)[1].

ويوضح ذلك أيضاً نهاية القصتين، ففي الشعراء قال: بعد الآية المذكورة: ﴿أَفَرَءَيۡتُم مَّا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ * فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 75ـ 77]. حيث مضى السياق على التنبيه. وأما في الصافات فقد انتهى السياق بتحطيم الأصنام وتحريق إبراهيم عليه السلام بالنار. قال تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمۡ فَقَالَ أَلَا تَأۡكُلُونَ * مَا لَكُمۡ لَا تَنطِقُونَ * فَرَاغَ عَلَيۡهِمۡ ضَرۡبَۢا بِٱلۡيَمِينِ﴾ [الصافات: 91 ـ 93] وقال: ﴿قَالُواْ ٱبۡنُواْ لَهُۥ بُنۡيَٰنٗا فَأَلۡقُوهُ فِي ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: 97].

فثمة فرق كبير بين النهايتين، وبين السياقين، فجاء في مقام المجابهة وشدة التحديث بـ (ماذا) دون المقام الآخر الذي جاء فيه بـ (ما)[2].

---

(1) درة التنزيل 331.

(2) التعبير القرآني 96.

التنكير والتعريف:

قال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [المؤمنون: 41]، بتعريف (القوم) وقال تعالى في السورة نفسها: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ * مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ * ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: 42 ـ 44] بتنكير (قوم). وقد جاء التعريف في سياق ذكر قوم معلومين، وهم قوم صالح عليه السلام[1] ـ وخص وصفهم بالظلم، لأنه شيء عاملوا به غيرهم وعاملوا به أنفسهم.

وأما التنكير فقد جاء بعد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ﴾، ولم يبين المعنى من المراد كما بين في الآية الأولى، وكانوا غير معروفين للمسلمين، فلما أمرهم بلفظ الدعاء عليهم، استعمل فيهم ما استعمل فيمن لم يتعين، ولم يشتهر فنكر اللفظ، فقال: ﴿لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2].

ومثل هذا استعمال (الكذب) و(كذباً) بالتعريف والتنكير، حيث يأتي التعريف لما هو خاص بأمر معين، والتنكير لما هو عام.

قال تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [آل عمران: 93، 94]. فعرف (الكذب) لأنه مخصص بمسألة الطعام.

وقال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا

---

(1) أوهم عاد قوم هود ـ عليه السلام ـ الكشاف 3: 31.

(2) درة التنزيل 316 ـ 317.

﴿أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: 92، 93] وجاء الكذب منكراً هنا لأنه عام لم يخصص بمسألة معينة(1).

العطف بالفاء والواو:

قال تعالى في قصة هود ـ عليه السلام ـ ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا هُودٗا﴾ [هود: 58]. وقال تعالى في قصة شعيب ـ عليه السلام ـ ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا شُعَيۡبٗا﴾ [هود: 94]. بالعطف بالواو في القصتين:

وقال تعالى في قصتي صالح ولوط ـ عليهما السلام ـ ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا صَٰلِحٗا﴾ [هود: 66]. وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا﴾ [هود: 82]، بالعطف بالفاء في القصتين. سبب ذلك أن الواو في قصة هود جاءت للجميع بين خبرين دون ذكر ما يقلل الزمان بين الفعلين قال تعالى حكاية عن هود: ﴿إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾ [هود: 54]، وقال: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُم مَّآ أُرۡسِلۡتُ بِهِۦٓ إِلَيۡكُمۡۚ وَيَسۡتَخۡلِفُ رَبِّي قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ وَلَا تَضُرُّونَهُۥ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَفِيظٞ﴾ [هود: 57]. فلم يتقدم تخويف يقرب ما أوعدوا به، فيقتضي العطف بالفاء، لذلك قال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا هُودٗا﴾ [هود: 58].

وكذلك قصة شعيب لم يدل فيها على أنهم أوعدوا بعذاب قريب، وإنما أخبر ـ عز وجل ـ عن شعيب، أنه قال لهم: ﴿عَلَىٰ مَكَانَتِكُمۡ إِنِّي عَٰمِلٞۖ سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ مَن يَأۡتِيهِ عَذَابٞ يُخۡزِيهِ وَمَنۡ هُوَ كَٰذِبٞۖ وَٱرۡتَقِبُوٓاْ إِنِّي مَعَكُمۡ رَقِيبٞ﴾ [هود: 93] فلم يتوعدهم باقتراب العذاب بل دعاهم إلى ارتقابه، وأن تخويفه لهم قارنه التسويف لقوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُونَ مَن﴾ [هود: 93] فكان الموضع موضع الواو، فقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا شُعَيۡبٗا﴾ [هود: 94]. أي أن العذاب في قصتي هود وشعيب تأخر عن وقت الوعيد. وليس كذلك

(1) التعبير القرآني 173 ـ 174.

الموضعان اللذان عطفا بالفاء في قصتي صالح ولوط.

قال تعالى في قصة صالح: ﴿فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا﴾ [هود: 65، 66].

وقال تعالى في قصة لوط: ﴿قَالُوا يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ * فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا﴾ [هود: 81، 82]. فكان العذاب بعقب الوعيد غير متراخ عنه، فاقتضى الفاء التي تدل على التعقيب، واتصال ما بعدها بما قبلها من غير مهلة بينهما(1).

الإظهار والإضمار:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [المؤمن: 61]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يونس: 60]. فقال في الأولى: ﴿أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ﴾ وفي الثانية ﴿أَكْثَرَهُمْ﴾ فأظهر وأضمر بحسب سياق كل منهما. وذلك أن السياق في سورة المؤمن على إظهار ﴿ٱلنَّاسِ﴾ في الآيات التي تقدمت على الآية المذكورة. قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المؤمن: 57]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمن: 59]. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [غافر: 61]. فأظهر ذكر ﴿ٱلنَّاسِ﴾ كما أظهر في الآيتين قبلها للمشاكلة، والملاءمة.

أما في سورة يونس فالسياق على الإضمار، فقد أخبر سبحانه عمن يدخل النار من الظالمين فقال: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ ٱلْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا

(1) درة التنزيل 234 ـ 235 والتعبير القرآني 180.

بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [يونس: 52]. فانقضى هذا الكلام، ثم أخبر عن القوم الذين بعث الله رسوله ﷺ إليهم فقال: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ [يونس: 53]، فأضمر الناس في ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ﴾، ثم قال بعده: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَلَآ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: 55]، فأضمر ما أضاف إليه (أكثر) ثم انتهى إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾. فاقتضى ما بني عليه الكلام في هذه الآية أن يكون ما بعد الشرط بلفظ الإضمار كما كان ما تقدمه[1].

وهكذا يتجلى أثر السياق في مسائل النظم القرآني كلها، وهو يرسم صورة واضحة لكيفية تأليف الكلام، وانتقاء ما يلائم المعنى من أشكال التركيب.

النظم في التقديم والتأخير:

ضم الأسلوب القرآني كثيراً من مسائل النظم، ليس لهذا البحث أن يلم بها جميعاً، لذلك نختار منها ظاهرة التقديم والتأخير.

أهمية التقديم والتأخير:

وللتقديم والتأخير أهمية في كلام العرب تتضح من وجهين:

الأول : أنه سمة بارزة في الكلام (تشهد لهم بتمكنهم في الفصاحة وامتلاكهم للكلام، وتصرفهم فيه على حكم ما يختارونه، وانقياده لهم لقوة ملكتهم فيه، وفي معانيه ثقة بصفاء أذهانهم»[2]. فهو علامة من علامات سمو التفكير اللغوي عند العرب.

الثاني : إنه «باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك من بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى

(1) درة التنزيل 412 ـ 413 والتعبير القرآني 214.

(2) الفوائد المشوق 82.

شعراً يروقك سمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر، فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، إن قدم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان»[1] فضلاً عن أنه «زيادة في المعنى من غير أن يزاد اللفظ»[2].

ويقوم التقديم والتأخير على أصل مفترض، قد يتقدم الكلام عليه وقد يتأخر ويخضع ذلك الأصل لطابع اللغة ونمطها المألوف في ترتيب أجزاء الجملة، كتقدم المبتدأ على الخبر، والفعل على الفاعل، وتقدم العمدة على الفضلة. وعلى الرغم من مرونة العربية في ترتيب أجزاء جملها نتيجة وجود حركات الإعراب التي تحدد المعنى فإن العلماء يفترضون أصلاً في التركيب يقاس إليه العدول ولا مقتضى للعدول عن الأصل إلا باعتبارات محددة[3].

ثم إن العدول في التقديم والتأخير مقيد بأمن اللبس ووضوح المعنى، قال ابن سنان، وهو يؤسس شروط الفصاحة في كلام البشر «من وضع الألفاظ موضعها ألا يكون في الكلام تقديم وتأخير، حتى يؤدي ذلك إلى فساد معناه، وإعرابه في بعض المواضع»[4].

وتتضح أهمية التقديم والتأخير في الأسلوب القرآني من حيث أن كل تقديم وتأخير فيه، على حكمة بالغة وقدرة فائقة، ليس فيه ما يفسد المعنى، وإنما فيه الواضح الجلي البليغ، وليس هناك ما يقوم مقامه، فكأن المعنى يقتضي ما تقدم، أو تأخر اقتضاء طبيعياً بما يؤثر في المتلقي تأثيراً واضحاً، قال الشيخ عبد القاهر «اعلم أنه إذا كان بينا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه، حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب، إلى فكر وروية ـ فلا مزية، وإنما تكون المزية، ويجب الفضل إذا

(1) دلائل الإعجاز 106.
(2) نفسه 288.
(3) مفتاح العلوم 93، 111.
(4) سر الفصاحة 124.

احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه، وجهاً آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسناً، وقبولاً تعدمهما، إذا أنت تركته إلى الثاني.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: 100]، وليس بخاف أن لتقدم (الشركاء) حسناً وروعة ومأخذاً من القلوب، أنت لا تجد شيئاً منه، إن أنت أخرت، فقلت: وجعلوا الجن شركاء لله. وإنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر، إلى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل.

والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة، ومعنى جليلاً، لا سبيل إليه مع التأخير»[1] فقد نبه الشيخ عبد القاهر على ارتباط التقديم والتأخير بالمزية التي تحدث نتيجة وعي المنشىء وإدراكه، كما أنه كشف كيفية حصول المزية في التقديم والتأخير بتحريك بعض الألفاظ عن أماكنها الأصلية إلى أماكن أخرى، أضفت على الدلالة بعداً جمالياً، نفتقدها إذا عدنا بها إلى رتبها الأولى[2].

أنواعــه:

رصد العلماء للتقديم والتأخير في القرآن الكريم أنواعاً، تختلف عما هو في كلام الناس، وإن كانت تنطلق من دلالة عامة واحدة هي التقديم للعناية والاهتمام، وقد أخذ الشيخ عبد القاهر على النحاة الذين شرحوا قول سيبويه «كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم[3]. إنهم اقتصروا على هذه الدلالة، ولم يهتموا بتفسير وجه

---

(1) دلائل الإعجاز 286.
(2) البلاغة والأسلوبية 249.
(3) الكتاب 1: 34.

العناية في كل موضع، قال: «فهذا جيد بالغ، إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يعرف في كل شيء قدم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى، ويفسر وجه العناية فيه هذا التفسير»[1].

وقد حقق علماء الإعجاز شيئاً مما رمى إليه الشيخ إذ جهدوا في حصر التقديم والتأخير تحت أنواع رئيسة، تتشعب إلى فروع كثيرة، هي:

النوع الأول: ما قدم والمعنى عليه. وأسبابه خمسة وعشرون[2]:

1 ـ السبق، كالسبق من حيث الزمان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 68]. فقد قدم الذين اتبعوا إبراهيم ـ عليه السلام ـ لأنهم في زمانه وبعده، ثم ذكر (النبي) ﷺ خصوصاً ثم ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ من أمته[3]. وكالسبق من حيث الإيجاد كما في تقديم السنة على النوم في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ﴾ [البقرة: 255]. لأن السنة ما يتقدم النوم ـ من الفتور الذي يسمى نعاساً[4].

2 ـ التقديم بالذات وهو ما كان في ترتيب الأعداد، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: 7]. وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ﴾ [سبأ: 46] فوجه تقديم المثنى أن المعنى حثهم على القيام بالنصيحة لله سبحانه، وترك الهوى مجتمعين متساويين، أو منفردين متفكرين، ولا شك أن الأهم حالة الاجتماع في مثل هذه الأمور فبدأ بها.

---

(1) دلائل الإعجاز 107 ـ 108.

(2) البرهان للزركشي 3: 238 وما بعدها.

(3) الكشاف 1: 436.

(4) نفسه 1: 284.

3 ـ العلة والسببية، كتقديم ﴿ٱلْعَزِيزُ﴾ على ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ لأنه تعالى عز فحكم كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 129]. وذلك أن معنى ﴿ٱلْعَزِيزُ﴾ لا يغالب، والقادر الذي لا يمتنع عليه شيء أراد فعله. ومعنى ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ المدبر الذي يحكم الصنع ويحسن التدبير. فتكون القدرة متقدمة على حسن التدبير، ولذلك قدم ﴿ٱلْعَزِيزُ﴾ على ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾. ومنه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1] [الفاتحة: 4] بتقديم العبادة على الاستعانة لأنها سبب في حصول الإعانة. قال الزمخشري «فإن قلت: لم قدمت العبادة على الاستعانة؟ قلت: لأن تقدم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الإجابة إليها». وقال السيد الشريف الجرجاني: «إن العبادة أمر يتقرب به العباد إلى ربهم، والاستعانة طلب ما يحتاجون إليه من جهته تعالى»[2] فيكون التقرب أولاً والطلب ثانياً ولهذا قدم ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

4 ـ المرتبة، أي أن يكون التقديم بحسب التدرج قياساً إلى شيء ثابت. قال تعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: 125]. إن الكلام على بيت الله الحرام وقد قدم (الطائفين) لتقربهم منه ثم تدرج إلى ﴿وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ لأنهم يخصون موضعاً منه والطواف بخلافه، أي أن الطواف أعم من العكوف فقدمه لعمومه. أو أن العكوف يكون في بيوت الله عموماً[3]، فقدمه لعمومه أيضاً، ثم تدرج إلى ﴿وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾. لأن الركوع والسجود لا يلزمان أن يكونا في البيت.

5 ـ بالداعية وذلك كتقدم الأمر بغض الأبصار على حفظ الفروج في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: 30]

(1) مجمع البيان 1: 210.

(2) الكشاف 1: 65 ـ 66 وحاشية السيد الشريف الجرجاني عليه.

(3) التعبير القرآني 55.

لأن البصر داعية إلى الفرج. قال الزمخشري: «فإن قلت: لم قدم غض الأبصار على حفظ الفروج؟ قلت: لأن النظر بريد الزنا ورائد الفجور، والبلوى فيه أشد وأكثر ولا يكاد يقدر على الاحتراس منه»[1].

6 ـ التعظيم، كتقدم لفظ الجلالة على الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾ [النساء: 69]. وكذلك تقدم لفظ الجلالة على الملائكة وأولي العلم في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 18].

7 ـ الشرف كشرف الرسالة على النبوة في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: 52] حيث قدم ﴿رَّسُولٍ﴾ على ﴿نَبِيٍّ﴾ لشرفه، وذلك لأن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول، وهو من لم ينزل عليه كتاب، وإنما أمر أن يدعو الناس إلى شريعة من قبله[2].

ومنه تقديم السماوات على الأرض كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [العنكبوت: 44] وهو كثير. وقد تقدم الأرض على السماء خلافاً لهذا الأصل، جرياً وراء اقتضاء السياق كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: 61]. لأن الكلام قبل الآية على أهل الأرض، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ [يونس: 61]. قال الزمخشري: (حق السماء أن تقدم على الأرض، ولكنه لما ذكر شهادته على شؤون أهل الأرض وأحوالهم، وأعمالهم ووصل بذلك قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن﴾، لاءم ذلك أن قدم الأرض على السماء)[3].

(1) الكشاف 3: 61.

(2) نفسه 3: 18.

(3) نفسه 2: 243 والتعبير القرآني 229.

8 ـ الغلبة والكثرة، كتقديم (الظالم) على (المقتصد) وهذا على (السابق) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32]، وذلك للإيذان بكثرة الفاسقين وغلبتهم، وأن المقتصدين قليل بالإضافة إليهم، والسابقون أقل من القليل[1].

9 ـ سبق ما يقتضي تقديمه، وهو دلالة السياق كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: 6]. والكلام على منّة الله سبحانه وفضله على الناس بخلق السماوات والأرض وخلق الإنسان نفسه وخلق الأنعام قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: 3 ـ 5] ثم «منَّ الله بالتجمل بها كما منَّ بالانتفاع بها، لأنه من أغراض أصحاب المواشي بل هو من معاظمها. . . فإن قلت: لم قدمت الإراحة على التسريح؟ قلت: لأن الجمال في الإراحة أظهر إذا أقبلت ملأى البطون، حافلة الضروع ثم أوت إلى الحظائر حاضرة لأهلها»[2].

10 ـ مراعاة اشتقاق اللفظ كقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: 37].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ﴾ [الحجر: 24]، وقد يتقدم المتأخر كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: 61]. ولكن المقدم هو نفي التأخير لأنه الأصل في الكلام وإنما ذكر التقدم مع عدم إمكان التقدم نفياً لأطراف الكلام كله.

(1) الكشاف 3: 309.

(2) نفسه 2: 401.

11 ـ للحث عليه خيفة من التهاون منه، وذلك كتقديم تنفيذ الوصية على وفاء الدين في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ﴾ [النساء: 11]. فإن وفاء الدين سابق على الوصية، لكن قدم الوصية، لأنهم كانوا يتساهلون بتأخيرها بخلاف الدين، قال الزمخشري: «لما كانت الوصية مشبهة للميراث كونها مأخوذة من غير عوض، كان إخراجها مما يشق على الورثة، ويتعاظمهم، ولا تطيب أنفسهم بها، فكان أداؤها مظنة للتفريط بخلاف الدين، فإن نفوسهم مطمئنة إلى أدائه، فلذلك قدمت على الدين بعثاً على وجوبها والمسارعة إلى إخراجها مع الدين»[1].

12 ـ لتحقق ما بعده واستغنائه هو عنه في تصوره كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ [مريم: 96] حيث قدم الإيمان على عمل الصالحات لأنها تتحقق بعده. ومنه تقديم عمل السيئات على التوبة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ثُمَّ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِهَا وَءَامَنُوٓا۟ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعراف: 153].

13 ـ الاهتمام عند المخاطب، كتقديم تحرير الرقبة على دفع الدية وتأخيره عنه بالقياس إلى أهل المقتول، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ﴾ [النساء: 92] فقدم تحرير الرقبة على دفع الدية في خطاب المسلمين وقال تعالى بعد الآية المذكورة: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ﴾ [النساء: 92] فقدم دفع الدية على تحرير الرقبة المؤمنة في خطاب الكفار. قيل في وجه هذا التقديم والتأخير إن المسلم يرى تقديم

(1) نفسه: 508 ـ 509.

حق الله على نفسه في تحرير رقبة مؤمنة، والكافر يرى تقديم نفسه على حق الله في الدية.

14 ـ للتنبيه على أنه مطلق لا مقيد كتقديم (لله) على (شركاء) في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: 100] حيث أن التقديم أفاد أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن، أما إذا تأخر ﴿لِلَّهِ﴾ لم يكن فيه إلا إخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله[1].

15 ـ التنبيه على أن السبب مرتب كتقديم (الجباه) على (الجنوب) وهذه على (الظهور) في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ [التوبة: 35]. وذلك لأن مانعي الصدقة في الدنيا كانوا إذا أبصروا الفقير عبسوا، وإذا ضمهم وإياه مجلس، أزوروا عنه وتولوا بأركانهم، وولوه ظهورهم[2]. فجاء عذابهم في الآخرة مرتباً بحسب ترتب السبب.

16 ـ التنقل وهو إما من الأقرب إلى الأبعد، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [البقرة: 21، 22] فقدم ذكر المخاطبين على من قبلهم لأنهم أقرب ممن قبلهم، وكذلك قدم الأرض على السماء.

وأما من الأبعد إلى الأقرب كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ﴾ [الجاثية: 3، 4] وقد قدم فيه السماوات على الأرض وقدم (المؤمنين) على المخاطبي، وهم أبعد منهم.

17 ـ الترقي كتقديم الأرجل على الأيدي في قوله تعاالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 195]. وذلك أن السياق هو تفضيل

---

(1) نهاية الإيجاز 315.

(2) الكشاف 2: 188 ومجمع البيان 5: 26.

المشركين على الأصنام التي يعبدونها ولما كانت الأصنام لا تمتنع مما يريد الله سبحانه بها كانت في معنى العباد ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأعراف: 194]. ثم أبطل أن تكون الأصنام عباداً أمثالهم فقال: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ﴾[1]. فبدأ بأسفل عضو وترقى إلى الأعلى. ووصف أرجلهم بالمشي وهو دون البطش إذ أن البطش تناول وأخذ بشدة. فجاء بالأدنى مع الأدنى وبالأعلى مع الأعلى.

18 ـ مراعاة الإفراد، والمفرد في الأصل سابق على الجمع كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: 46] بتقديم المال وهو مفرد، على البنون وهو جمع. ولهذا، حين عبر عن جميع المال في القناطر المقنطرة من قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [آل عمران: 14] آخره عن (البنين).

19 ـ التحذير منه والتنفير عنه كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [النور: 3] قرن الزنى بالشرك وقدمه.

20 ـ التخويف منه كتقديم الشقي على السعيد في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: 105] وسبب ذلك أن الكلام قبل هذه الآية على ذكر التخويف والتحذير وجاء على عقب قصص الأولين وما فعل الله بهم من التعذيب والتدمير[2]، فناسب تقديم الشقي على السعيد للتخويف من ذلك. قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ

(1) الكشاف 2: 138 ومجمع البيان 4: 510.

(2) المثل السائر 2: 333.

﴿أَلِيمٌ شَدِيدٌ * إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ۚ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ * وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ * يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: 102 ـ 105].

ويستمر السياق على التخويف بتقديم ذكر أهل النار على أهل الجنة قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: 106]، ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [هود: 108].

21 ـ التعجيب من شأنه، كتقديم (الجبال) على (الطير) في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ۚ وَكُنَّا﴾ [الأنبياء: 79]، حيث إن تسخير الجبال أعجب وأدل على القدرة، وأدخل في الإعجاز، لأنها جماد، والطير حيوان إلا أنه غير ناطق(1).

22 ـ كونه أدل على القدرة كتقديم ﴿مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾ على ﴿مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ﴾ على ﴿مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ ۚ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: 45]. والسياق في الكلام على قدرة الله عز وجل. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ * أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا﴾ [النور: 42، 43] وقال تعالى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ * وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾ [النور: 44، 45]، فقدم ما هو أعرق في القدرة، وهو الماشي بغير آلة مشي من أرجل أو قوائم. ثم ذكر الماشي على رجلين، وقدمه على الماشي على أربع، لأنه أدل على القدرة أيضاً حيث كثرت آلات المشي في الأربع(2).

(1) الكشاف 2: 580.

(2) نفسه 3: 71 والمثل السائر 2: 232.

23 ـ قصد الترتيب، كتقديم الصفا على المروة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158].

24 ـ خفة اللفظ، وقد يكون منه تقديم ﴿ٱلْإِنسِ﴾ على ﴿ٱلْجِنَّ﴾ كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ [الأنعام: 112].

وهذا مردود لأن التقديم والتأخير منوطان بالسياق، يؤديان فيه معنى دقيقاً لا يتأتى بدونهما ولم يكن الأسلوب المعجز يراعي خفة اللفظ دون المعنى أبداً فحيث تقدم الجن على الإنس كان هناك داع للتقديم وكذلك إذا ما تأخر. فقد يكون سياق الكلام متدرجاً بحسب القدم والأولية في الوجود فيرتب ذكر الكلمات على هذا الأساس فيبدأ بالأقدم ثم الذي يليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فخلق الجن قبل خلق الإنس بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ [الحجر: 27] فقدم الجن على الإنس لهذا[1].

وقد يكون السياق في خطاب الجن فيتقدم الجن على الإنس لذلك قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام: 128] ثم قال تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: 130]. وكذلك إذا تقدم الإنس على الجن فلا بد من سبب في السياق اقتضى ذلك. قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88] فقدم الإنس على الجن لأن التحدي وقع على الناس أولاً حيث أن الرسول ﷺ مبعوث أصلاً إلى الناس. ويعضد التقديم أيضاً ما جاء بعد الآية المذكورة قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ

(1) التعبير القرآني 51.

صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا * وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: 89، 90].

25 ـ رعاية الفواصل كتقديم ﴿ٱلْجَحِيمَ﴾ على ﴿صَلُّوهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾ [الحاقة: 30، 31]، ولو قال: صلوه الجحيم لأفاد المعنى ولكن يفوت الجمع أي جمع الفواصل[1].

وهذا مردود أيضاً لأن القرآن الكريم لا يُعنىٰ بالفاصلة على حساب المعنى، ولا على حساب مقتضى الحال والسياق بل هو يحسب لكل ذلك حسابه[2]. وذلك إن في تقديم ﴿ٱلْجَحِيمَ﴾ معنى دقيقاً يقتضيه سياق الشدة في العذاب وهو أنه أراد: ثم لا تصلوه إلا الجحيم، لأنه كان يتعظم على الناس وجاءت الآية اللاحقة على السياق نفسه فقال تعالى: ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة: 32] والمعنى في تقديم السلسلة على السلك مثله في تقديم الجحيم على التصلية: أي لا تسلكوه إلا في هذه السلسلة، كأنها أفظع من سائر مواضع الإرهاق في الجحيم[3].

النوع الثاني: ما قدم والنية به التأخير[4]:

كان النوع الأول من التقديم والتأخير مقدماً في الأصل، فهو في موضعه الذي جاء عليه، أما النوع الثاني فهو مقدم على نية التأخير، أي أن التقديم ليس أصلاً فيه وإنما أصله التأخير، فهو خارج عن موضعه لسبب عام وهو العناية والاهتمام. أي أنه بمعناه بحسب الظاهر لتساويه مع ما قدم والمعنى عليه، فلما عرف أنه من باب التقديم والتأخير اتضح[5]، وهو قسمان:

(1) المثل السائر 2: 219.
(2) التعبير القرآني 211.
(3) الكشاف 4: 153ـ 154.
(4) البرهان للزركشي 3: 275.
(5) معترك الأقران 1: 171.

الأول : ما يدل على تقديمه الإعراب، كتقديم المفعول على الفاعل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: 28]، وقد اقتضى سياق المعنى تقديم المفعول على الفاعل، فلا يصح إلا به، وذلك أنه سبحانه قال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۞ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ﴾ [فاطر: 27، 28]، فعدد آياته، وأعلام قدرته وآثار صنعته، وما خلق من الفطر المختلفة الأجناس، وما يستدل به عليه، وعلى صفاته، واتبع ذلك ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ بتقديم: ﴿ٱللَّهَ﴾ على معنى: إن الذين يخشون الله من بين عباده هم العلماء دون غيرهم. لأنهم الذين يعرفونه حق معرفته، وقد مضى السياق على تعديد آيات قدرته فناسب تقديم المفعول اقتضاء السياق.

جاء في الكشاف «فإن قلت: هل يختلف المعنى إذا قدم المفعول في هذا الكلام أو أخر؟ قلت: لا بد من ذلك. فإنك إذا قدمت اسم الله وأخرت العلماء كان المعنى: إن الذين يخشون الله من بين عباده هم العلماء دون غيرهم، وإذا عملت على العكس ـ أي بتقديم ﴿ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ على ﴿ٱللَّهَ﴾ ـ انقلب المعنى إلى أنهم لا يخشون إلا الله، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ﴾ [الأحزاب: 39]، وهما معنيان مختلفان[1]. ومن ذلك تقديم الخبر (مانعتهم) على المبتدأ (حصونهم) في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ﴾ [الحشر: 2]، حيث أفاد التقديم معنى الدليل على فرط اعتقادهم في حصانتها، وزيادة وثوقهم بمنعها إياهم[2]. ولو قيل: وظنوا أن حصولهم

---

(1) الكشاف 3: 307ـ 308.

(2) نفسه 4: 80 والمثل السائر 2: 222.

مانعتهم لما أشعر بذلك. ولا يقتصر ما يدل على تقديمه الإعراب على ما أوردنا، إنما يضم تقديم الظرف والحال والاستثناء وغير ذلك[1].

وواضح أن السبب في التقديم هو الاختصاص أو الحصر بما يناسب المعنى ويقتضيه السياق الذي عليه الكلام. واقتصر ابن الأثير في السبب، على مراعاة نظم الكلام، وذلك بأن لا يحسن نظم القرآن إلا بالتقدم، فإذا أخر المقدم ذهب ذلك الحسن. وهذا السبب، عنده، أبلغ وأوكد من الاختصاص. وقد رد به تعليل الزمخشري لتقديم المفعول في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 4][2]. فقال: «إنما قدم لمكان نظم الكلام، لأنه لو قال: نعبدك ونستعينك» لم يكن له من الحسن ما لقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ألا ترى أنه تقدم قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۞ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 1 ـ 3] فجاء بعد ذلك قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وذاك لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو على حرف النون، ولو قال: نعبدك ونستعينك، لذهبت تلك الطلاوة، وزال الحسن»[3].

والملاحظ أن تقديم المفعول في الآية السالفة لا يقتصر على مراعاة حسن النظم فحسب وإنما فيه معنى دقيق اقتضاه سياق الثناء على الله سبحانه، وهو أن تقديم ﴿إِيَّاكَ﴾ يفيد اختصاص الله تعالى بالعبادة والاستعانة فلا يعبد أحد غيره، ولا يستعان به، لذلك قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ في حين قال: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ ولم يقل: إيانا اهد. كما قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وذلك لأن طلب الهداية لا يصح فيه الاختصاص. إذ لا يصح أن تقول: اللهم اهدني وحدي ولا تهد أحداً غيري، أو خصني بالهداية من دون

(1) المثل السائر 2: 223، 226 والطراز 2: 70ـ 73.
(2) الكشاف 1: 61.
(3) المثل السائر 2: 218ـ 219.

الناس[1]. فجاء بالتقديم حيث يقتضي المعنى وتركه حيث لم يقتض، وقد راعى في ذلك تشاكل الفواصل، فجمع الأسلوب المعجز الحسن من طرفيه: سياق المعنى ونظم الكلام.

الثاني : ما يدل على المعنى، ولا يعرف هذا من التقديم والتأخير إلا بإشارة إليه، وأغلب شواهده مأخوذة من تفسير آيات معينة. ومنه ما روي عن قتادة أنه قال في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 55] «هذا من تقاديم الكلام، يقول: لا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا إنما يريد الله لعذبهم بها في الآخرة»[2].

ومنه ما روي عن عكرمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: 26]. قال: «هذا من التقديم والتأخير يقول: لهم يوم القيامة عذاب شديد بما نسوا»[3].

النوع الثالث ـ ما قدم في آية وأخر في أخرى[4]:

ويبدو أثر السياق في هذا النوع واضحاً، إذ أن السياق وحده اقتضى التقديم في موضع، والتأخير في موضع آخر. ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [يس: 20]، بتقديم: ﴿مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ﴾ على ﴿رَجُلٌ﴾.

وقال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ [القصص: 20] بتقديم: ﴿رَجُلٌ﴾ على الجار والمجرور.

---

(1) التعبير القرآني 48ـ 49.
(2) مجمع البيان 5: 39 ومعترك الأقران 1: 171.
(3) مجمع البيان 8: 473 ومعترك الأقران 1: 172.
(4) البرهان للزركشي 3: 284.

فأما التقديم في يس فهو مناسب لما سبقه من آيات جاءت على سياق وصف أصحاب القرية (أنطاكية) بالإسراف في عصيان رسل عيسى ـ عليه السلام ـ إليهم[1]. قال تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ * إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوٓا۟ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ * قَالُوا۟ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ [يس: 13 ـ 15].

ولما أخبر عن رجل آمن بدعوة أولئك الرسل وجاء ينصح قومه باتباعهم، قدم ما تبكيت القوم به أعظم والتعجب منه أكثر، فقال: «وجاء من أقصى المدينة رجل» ينصح لهم ما ينصحون مثله لأنفسهم، ولا ينصح لهم أقربوهم[2].

وأما تقديم الفاعل على الجار والمجرور في القصص، فهو على الأصل في تقديم الفاعل على الجار والمجرور، وذلك أن السياق في الكلام على انتشار خبر قتل موسى ـ عليه السلام ـ أحد الناس، فقال تعالى حكاية عن أحدهم: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِى كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًۢا بِٱلْأَمْسِ ۖ إِن تُرِيدُ إِلَّآ أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾ [القصص: 19]، ولما قال هذا فشا سر القتل وانتشر الحديث في المدينة، ووصل إلى فرعون وهموا بقتله[3]. ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾ أي: «جاء من لا يعرفه موسى من مكان لم يكن مجاوراً لمكانه، فاعلمه ما فيه الكفار من ائتمارهم به، فاستوى حكم الفاعل والمكان الذي جاء منه، فقدم ما أصله التقديم، وهو الفاعل»[4] إذ لم يكن هنا تبكيت للقوم بكونه من أقصى المدينة كما كان ذلك في آية يس.

النوع الرابع ـ ما قدم وأخر في آية واحدة[5]:

وسبب هذا النوع من التقديم والتأخير الاعتناء بشأن المقدم والمؤخر على

---

(1) الكشاف 3: 317.

(2) درة التنزيل 390.

(3) الكشاف 3: 169.

(4) درة التنزيل 391.

(5) البرهان للزركشي 3: 286.

السواء لأنه واحد من الحالين. وبمعنى آخر أن هذا النوع يندرج ضمن النوع الأول وهو ما كان مقدماً والمعنى عليه. إلا أن الفرق بينهما إن في هذا تقديماً وتأخيراً في آية واحدة، تبدأ به وتختم به.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة: 11]، فقدم التجارة على اللهو في أول الآية، وآخرها عنه في خاتمتها حتى تقع البداءة بها والختم، للاعتناء بها. ولكن الاعتناء عام يستلزم ذكر السبب في كل من الموضعين ولعل سبب تقديم التجارة على اللهو مما قدم للاهتمام به عند المخاطبين وهو ما جاء عليه السياق.

قال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: 10] فأطلق لهم ما حظر عليهم بعد قضاء الصلاة من الانتشار وابتغاء الربح مع التوصية بإكثار الذكر[1] ثم قال: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ فقرن التجارة باللهو وقدمها عليه لأنهم إنما يهتمون بها دون اللهو الذي هو استقبال دواب التجارة بالطبل والتصفيق[2]، وقد جاء النظم يعضد هذا الاهتمام بذكر ضمير التجارة في (إليها) وجعله دليلاً على ضمير اللهو المحذوف. أما تقديم اللهو على التجارة في خاتمة الآية فقد يكون من الترقي، حيث بدأ بالأدنى فالأعلى ليناسب سياق الأمر في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ﴾.

وهذه الأنواع التي ذكرها الزركشي، لم يبحثها البلاغيون إلا من خلال الجملة، ولذلك كانت دراستهم لها قاصرة، أما الذين عنوا بأسلوب القرآن الكريم فقد تجاوزوا ذلك ونظروا إلى التقديم والتأخير نظرة أوسع وأكثر عمقاً

---

(1) الكشاف 4: 106.

(2) نفسه الموضع ذاته.

فجاءت مادتهم أغزر وبحوثهم ولا يكاد يستثنى من ذلك إلا عبد القاهر الذي أبدع في تحليل الأساليب البلاغية[1].

ويبدو لنا سبب ذلك من وجهين:

الأول : اعتماد علماء الأسلوب القرآني على السياق في معرفة سبب التقديم والتأخير لأن السياق مهم في بيان معاني الآيات، وفي الكشف عن كيفية نظم الكلام مراعاة لتلك المعاني، في حين لم يعتمد علماء البلاغة على السياق اعتماداً واضحاً.

الثاني : منهج التأليف البلاغي اقتضى توزيع البحث في التقديم والتأخير على المسند إليه والمسند ومتعلقات الفعل[2] فضاعت معالم هذا الفن الرفيع، أما علماء الأسلوب القرآني فقد جمعوا مادته وحصروا أنواعه في فصول مفردة له، كما فعل الزركشي في (البرهان) أو أشاروا إليه في سياقاته كما فعل الخطيب الإسكافي في (درة التنزيل) والزمخشري في (الكشاف)، فهو عندهما، ألصق بمواضعه وسياقاته ومعانيه مما هو عند البلاغيين.

---

(1) معجم المصطلحات البلاغية 2: 319.

(2) الإيضاح 1: 52، 101، 110.

الفصل الثالث :

الجـــرس

أهمية الجرس في القرآن الكريم:

يستقي الجرس دلالته من المفهوم اللغوي والاصطلاحي، فهو في اللغة والاصطلاح، متصل بالناحية الصوتية من الأسلوب إذ هو (الصوت والنغم) وهو «قيمة جوهرية في الألفاظ، وبنائها اللغوي، وهو أداة التأثير الحسي بما يوحيه إلى السامع باتساق اللفظة، وتوافقها مع غيرها من الألفاظ في التعبير الأدبي»(1).

وقد نبه الله سبحانه على أهمية الجرس وأثره في السامعين، فقال: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴾ [المزمل: 4] والترتيل قراءة على ترسل وتؤدة بتبيين الحروف، وإشباع الحركات، حتى يجيء المتلو منه شبيهاً بالثغر المرتل، وهو المفلج المشبه بنور الأقحوان، وأن لا يهذه هذاً، ولا يسرده سرداً(2). وهنا نلاحظ أمرين:

أولهما : أن أمره تعالى بالترتيل جاء في أوائل السور المنزلة(3)، وهذا يشير

---

(1) جرس الألفاظ 13، 19ـ 20.

(2) الكشاف 4: 175 المفلج المقسم والهذ سرعة القراءة.

(3) الكشاف 4: 174.

إلى أهمية صوت القرآن، وضرورة الإفادة منه في التأثير في الناس. وقد نزل القرآن مسموعاً لا مكتوباً.

ثانيهما: خاصية القرآن في القراءة. وهي ما اختص بها علم التلاوة أو التجويد، حتى عدت قراءة القرآن بغير تجويد لحناً[1].

ولقد استرعى جرس القرآن وانسجامه الصوتي أسماع العرب، واستهوى نفوسهم وتذوقوا حلاوته ورأوا عليه طلاوة، ليست من الشعر، وإن علت على أعلى ما فيه، وليست من نوع كلامهم البليغ، وإن كانت من جنسه. وأن ذلك التأليف في النغم والجرس مع علو المغزى والمعنى، وأحكام التعبير ودقة الأحكام، لا يمكن أن يصل إليه أحد[2]. حتى تلقف العلماء ما يرجع إلى الجرس، وجعلوه من وجوه الإعجاز، فكان مكملاً لجوانب الأسلوب المعجز.

من ذلك الروعة التي تلحق قلوب سامعيه، وأسماعهم عند سماعه، والهيبة التي تعتريهم عند تلاوته.

ومنها أن قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه، بل الأكباب على تلاوته يزيده حلاوة، وترديده يوجب له محبة، ولا يزال غضاً طرياً، وغيره من الكلام، ولو بلغ في الحسن والبلاغة مبلغه، يمل مع الترديد، ويعادى إذا أعيد، وكتابنا يستلذ به في الخلوات، ويؤنس بتلاوته في الأزمات[3].

إن التمعن في أسباب هذا يؤدي إلى رصد جانبين من صوتية ألفاظ القرآن الكريم هي الإيقاع الذي عليه نظمه، وطبيعة أصوات حروفه وكلماته، وقد مزج بينهما الأسلوب القرآني مزجاً فنياً بحيث يصعب الفصل بينهما.

(1) الاتقان 1: 282 ويتناول علم التجويد دراسة مخارج الحروف وصفاتها وأحكامها في التركيب ورياضة اللسان بذلك (الدراسات الصوتية عند علماء التجويد) 90 وما بعدها.

(2) المعجزة الكبرى 326.

(3) الشفا 177 ـ 180 والفوائد المشوق 246 والبرهان للزركشي 2: 106.

1 ـ الإيقـاع:

يتمثل الإيقاع في انسياب الآيات انسياباً متناسقاً على نظام اختص به القرآن. فلا يمكن أن نحكم فيه مقاييس علم العروض من تفعيلات أو أسباب وأوتاد، وإن وردت بعض آياته على وزن الشعر، سبب ذلك أن القرآن منزه عن الشعر أصلاً[1]. ولكن ذلك الإيقاع محسوس في القرآن على الرغم من خروجه عن أوزان الشعر، وله أنواع، استخدمت متلائمة مع المعاني التي حملتها الآيات. منها:

أ ـ الإيقاع السريع:

وعليه أغلب آيات القسم كقوله تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ * وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ * فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ * وَٱلْبَيْتِ ٱلْمَعْمُورِ * وَٱلسَّقْفِ ٱلْمَرْفُوعِ * وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ * إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ * مَّا لَهُۥ مِن دَافِعٍ﴾ [الطور: 1 ـ 8].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرْوًا * فَٱلْحَٰمِلَٰتِ وِقْرًا * فَٱلْجَٰرِيَٰتِ يُسْرًا * فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا * إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ * وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ﴾ [الذاريات: 1 ـ 6].

ويلاحظ أن هذه الآيات جاءت في أمور مهمة من العقيدة الإسلامية كالعذاب في الطور والجزاء في الذاريات. فناسبت سرعة الإيقاع الجمع بين الأقسام والإشارات المقتضبة إلى هذه الأمور.

ب ـ الإيقاع الهادىء:

ويقع في مواضع الدعاء، حيث يلوذ العبد بخالقه وموجده كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ * رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ * رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟

(1) معترك الأقران 1: 7.

بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّاۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ * رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: 191 - 194].

وكقوله تعالى على لسان زكريا: ﴿رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: 4 ـ 6].

وقد ناسب الهدوء جو الدعاء حيث تخشع القلوب المؤمنة وتطمئن وتهدأ في حضرة التقديس والتنزيه والقدرة المطلقة. وإن في تكرار (ربنا) و(رب) ما يلين القلب، ويبعث فيه نداوة الإيمان[1]. إذ أننا نحس بشدة الصلة ومتانة الوثاق بين المنادي والمنادى في ذلك الموقف الجليل.

كما أن الألف اللينة في (النار) و(أنصار) و(الأبرار) و(الميعاد) تعين على الترنم والترخيم في هدوء الدعاء ودعته. وكذلك انسابت الألف اللينة الرخية في (شقيا) و(وليا) و(رضيا)[2].

جـ ـ الإيقاع البطيء:

وهو ما جاءت عليه آيات الأحكام، حيث فصل سبحانه وتعالى أمور العبادات والمعاملات كقوله تعالى في الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً

(1) مباحث في علوم القرآن 338.

(2) نفسه: الموضع ذاته.

مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 11].

والملاحظ في هذا النوع من الآيات الرزانة والتمهل في إيقاع الأسلوب حيث إن المراد منها تعليم الناس وإفهامهم تفصيلاتها وتشعباتها، ولا يكون ذلك إلا بالتمهل في العرض فجاء الإيقاع البطيء مناسباً لذلك.

د ـ الإيقاع الشديد:

وهو ما جاءت عليه الآيات التي تصف مشاهد القيامة كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ * ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ * لَءَاكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ * فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ * فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ * فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ * هَٰذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ ٱلدِّينِ * نَحْنُ خَلَقْنَٰكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ * أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: 49 ـ 59].

وتظهر عناصر الشدة والقوة في هذا الإيقاع فيما عليه الآيات في ظواهر النظم كالأمر في (قل) والنداء في ﴿أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ﴾ والالتفات من المخاطبة إلى الغيبة ثم الرجوع إلى المخاطبة في ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ﴾ و﴿هَٰذَا نُزُلُهُمْ﴾ و﴿نَحْنُ خَلَقْنَٰكُمْ﴾ والتخضيض في ﴿فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ﴾ والاستفهام في خاتمة الآيات. فضلاً عن تكرار النظم في ﴿لَءَاكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ﴾ و﴿فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ﴾ و﴿فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ﴾ و﴿فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ﴾ والتأكيد بأن واللام. وهناك أنواع أخرى من الإيقاع في القرآن الكريم، حسبنا فيما ذكرناه الإشارة إلى أن القرآن الكريم: «يمتاز بأسلوب إيقاعي غني بالموسيقى ملائم لما فيه من المعاني دون أن يطغى هذا على ذاك»(1).

2 ـ الإيحاء الصوتي:

إن أصوات حروف القرآن الكريم هي نفسها أصوات حروف العربية،

---

(1) التصوير الفني 83.

ولكن أسلوبه أفاد من الصوت ما فارق به أساليب الكلام العربي الأخرى. وذلك ما يتضح في ظاهرتين:

الأولى: القيمة التعبيرية للصوت:

حيث يشترك الصوت في الدلالة على المعنى، وقد شغلت هذه القضية الباحثين في اللغات الإنسانية، وفي مختلف الثقافات منذ القديم إلى يومنا هذا، ولما يضعوا بعد شروطاً كافية في حصر رمزية الصوت، وضبطها، وإنما بقيت شروطها ذوقية[1].

وقد أجمع الباحثون في الدراسة القرآنية على شواهد مخصوصة، تظهر فيها قيمة الصوت التعبيرية منها كلمة ﴿يَصْطَرِخُونَ﴾ [فاطر: 37] في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ * وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ﴾ [فاطر: 36، 37].

فلو قيل بدلها: يصيحون أو يستغيثون أو يصرخون لم يدل على المعنى الدقيق الذي دل عليه ﴿يَصْطَرِخُونَ﴾، وذلك لأنه صراخ بجهد وشدة، وقد استعمل في الاستغاثة للدلالة على جهد المستغيث بصوته[2]. فضلاً عن أن الكلمة تصور، بجرسها الغليظ، غلظ الصراخ المختلط المتجاوب في كل مكان، المنبعث من حناجر مكتظة بالأصوات الخشبية، التي أُهمِل أصحابها المعذبون فهم لا يموتون في العذاب ولا يخفف عنهم منه شيء، وهم فيه يصطرخون[3].

ومنها ﴿صَرْصَرًا﴾ في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ *

(1) تحليل الخطاب الشعري 33، 35.
(2) الكشاف 3: 310.
(3) التصوير الفني 74.

﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِى يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾ [القمر: 18، 19]. وهي الريح الشديدة الهبوب حتى يسمع صوتها[1]. وقيل شبهوا بإعجاز النخل في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ﴾ [القمر: 20]، لأن الريح كانت تقطع رؤوسهم فتبقي أجساداً بلا رؤوس[2].

ومن ذلك ﴿شَهِيقًا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ۞ إِذَآ أُلْقُوا۟ فِيهَا سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ﴾ [الملك: 6، 7] والشهيق صوت يخرج من الجوف عند تضايق القلب من الحزن الشديد، والكمد الطويل، وهو صوت مكروه السماع، فكأنه سبحانه وصف النار بأن لها أصواتاً مقطعة تهول من سمعها، ويصعق من قرب منها[3]. وقد دلت اللفظة بصوتها على معناها.

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ ۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: 38]. فلو قيل: تثاقلتم، لخف الجرس، ولضاع الأثر المنشود، وذلك لأن ﴿ٱثَّاقَلْتُمْ﴾ تصور بجرسها الأجسام المتثاقلة، وهي منسجمة في سياق الآية الذي يصف حالة التباطؤ والتقاعس التي عليها المخاطبون حيث يميلون، لتثاقلهم، إلى الأرض، ولذلك ضمن الفعل ﴿ٱثَّاقَلْتُمْ﴾ معنى الميل والإخداد فعدى بـ (إلى)، والمعنى ملتم إلى الإقامة بأرضكم، ودياركم[4].

وقال تعالى في قصة نوح: ﴿قَالَ يَـٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَـٰرِهُونَ﴾ [هود: 28]. وفيه: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا﴾ حيث جاء مفعولا الفعل متصلين، ويجوز أن يكون المفعول

---

(1) مجمع البيان 9: 188.
(2) الكشاف 4: 39.
(3) تلخيص البيان 339.
(4) الكشاف 2: 189.

الثاني منفصلاً أي: أنلزمكم إياه[1] وـكن في اتصال المفعولين تصوير لجو الإكراه بإدماج كل هذه الضمائر في النطق، وشد بعضها إلى بعض، كما يدمج الكارهون مع ما يكرهون، ويشدون إليه وهم منه نافرون.

وقد يتكرر صوت، وفي تكراره تصوير للموقف، وتجسيم وإيحاء بما يدل عليه، اعتماداً على ما يشيعه الجرس من نغم، ويسهم في إبراز المعنى المراد، كتكرار السين في سورة الناس، قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ * مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ * ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ * مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: 1 ـ 6].

فهذه الوسوسة المنبعثة من تكرار السين تناسب جو السورة، حيث أمر سبحانه وتعالى التعوذ من الشيطان الذي يخافت بوسوسته الجن والإنس ليزين لهم بذلك ارتكاب المعاصي. وقد دل السين بصوته الاحتكاكي الهامس على تصوير حالة الهمس الخفي[2].

ولا تقتصر القيمة التعبيرية للصوت في القرآن الكريم على ما أوردناه، وإنما هناك شواهد كثيرة، اقتصرنا على ما أظهر المراد بوضوح.

الثانية التلاؤم:

يبين التلاؤم القيمة الذاتية للألفاظ، لا من حيث ارتباطها بالدلالة، وإنما من حيث الاستجابة الحسية التي يجدها المتلقي مستمعاً أو قارئاً، وهي تنشأ من تتابع أجراس حروفها، وتوالي الأصوات التي تتألف منها في النطق، وفي الوقوع على السمع فالتلاؤم وصف لا بد منه لكي يكون الكلام خفيفاً على اللسان، مقبولاً في الأذن، موافقاً لحركات النفس، مطابقاً لطبيعة الفكرة أو

---

(1) نفسه 2: 266.

(2) التصوير الفني 73 وما بعدها ومن بلاغة القرآن 69 ومباحث في علوم القرآن 335 والتعبير الفني في القرآن 179 ولغة القرآن 347.

الصورة أو العاطفة التي يعبر عنها. وهو في الكلمة ائتلاف الأصوات وحلاوة الجرس، وفي الكلام تناسق النظم، وتناسب الفقرات، وحسن الإيقاع[1].

والتلاؤم في القرآن الكريم من وجوه إعجازه[2]، فهو في الطبقة العليا من التلاؤم، بحيث يخرج به عن كلام البشر.

ولكن، كيف يكشف عن وجوه التلاؤم في القرآن الكريم؟.

وضع الرماني مقياساً لكشفه بمعرفة نقيضه وهو التنافر. ولما كان القرآن خالياً من التنافر، فقد انتهى إلى أن القرآن كله من التلاؤم في الطبقة العليا. ثم إن معرفة التلاؤم في القرآن تكون بمعرفة الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى.

ولكن ما الفرق بين تلاؤم القرآن الذي هو في الطبقة العليا والمتلائم في الطبقة الوسطى من الشعر أو النثر؟.

الحق أن الفرق بينهما دقيق لا يتأتى الإحساس به لكل الناس، لذلك قال الرماني: «وبعض الناس أشد إحساساً بذلك، وفطنة له من بعض، كما أن بعضهم أشد إحساساً بتمييز الموزون من الشعر من المكسور، واختلاف الناس في ذلك من جهة الطباع كاختلافهم في الصور والأخلاق»[3].

إن جهد الرماني في تلاؤم القرآن تظهر أن الصوت الذي يسمع من القرآن في تمازجه، وتموجه، وتهاديه، خارق لم تألفه الأذان العربية، وكأننا لو أغفلنا معاني الكلمات والجمل، وأصغينا إلى هذا القرآن لحناً خالصاً، ونغماً صافياً، لوجدنا فيه شيئاً ليس في كلام البشر، وهو شيء يعرف بالطبع[4]. والقياس

(1) قضايا النقد الأدبي 175.
(2) النكت 70.
(3) نفسه 87 ـ 88.
(4) الإعجاز البلاغي 144.

بالطبع نسبي لا يطرد في الناس ولعل الدراسة الدقيقة الشاملة للبناء الصوتي في القرآن الكريم، وللبناء الصوتي في الأدب، وبيان الفروق بين البناءين بالوسائل الصوتية الحديثة، تبين صحة ما ذهب إليه الرماني، ولا سيما أنه وضع بين أيدينا مفاتيح ذلك في تعديل مزاج الحروف من غير بعد شديد، أو قرب شديد[1].

بيان ذلك أن الكلمة حين تتصل بالكلمة تتولد بينهما درجات من التلاؤم، تتفاوت تفاوتاً شديداً، وترقى مرقباً بعد مرقب حتى تنقطع دونها قدرات البشر، لأن الحرف الأول من الكلمة يتمازج ويتشارب مع الحرف الأخير من الكلمة التي قبلها، والحرف الأخير من الكلمة يتمازج كذلك، ويتشارب مع الحرف الأول من الكلمة التي بعدها وهكذا في سائر الكلام. وقد شرح الرماني هذا في مقارنته بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: 179]. وأعدل ما قيل في معناها وهو «القتل أنفى للقتل»، فذكر أن الخروج من الفاء إلى اللام في قوله تعالى: ﴿فِي ٱلْقِصَاصِ﴾، أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة في (القتل أنفى)، لبعد الهمزة عن اللام. وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء في (القصاص حياة) أعدل من الخروج من الألف إلى اللام في (أنفى للقتل)[2]. أي إن ملامسة الفاء لصوت اللام، وملامسة صوت الصاد لصوت الحاء تحدثان لوناً من التمازج في هذه الكلمات الأربع، هو منعكس على بقية التعادل في حروفها[3].

إلا أن التلاؤم على أهميته التي أفاد منها الأسلوب القرآني ورعاها في تجلية المعاني، وفي التأثير على إحساس المتلقي - لا يقوم وحده، صرحاً للإعجاز ما لم تعاضده أمور أخرى، قال الرماني: «فإذا انضاف إلى التلاؤم

(1) النكت 89 والإعجاز البلاغي 144.
(2) النكت 72.
(3) الإعجاز البلاغي 149.

حسن البيان في صحة البرهان، في أعلى الطبقات، ظهر الإعجاز للجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام»[1].

وقد ردد الشيخ عبد القاهر صدى فكرة الرماني، وهو يدير دفة بحثه في نظم القرآن، فرفض أن يكون التلاؤم اللفظي، وتعديل مزاج الحروف عمدة في المفاضلة بين العبارتين، وارتضى أن يكون ذلك وجهاً من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عداد ما يفاضل به بين كلام وكلام على الجملة[2].

فواصل الآيات:

تمثل الفواصل ملحضاً فنياً لدراسة جانبي الجرس: الإيقاع والصوت في القرآن الكريم، وهي تعم القرآن كله وأثرها واضح جلي فيه.

وتحسن الإشارة إلى مصطلحين مفيدين في تحديد ميدان البحث هما:

1 ـ **المقطع**: وهو الآية القرآنية المنتهية برقم، حيث يكثر الوقف عند نهايتها، وقد سئلت أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ عن قراءة رسول الله ﷺ فقالت: كان يقطع قراءته آية آية، وقرأت: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وهي تقف على كل آية[3].

2 ـ **الفاصلة**: ويغلب أن تكون الكلمة الأخيرة في المقطع أو الآية مثل ﴿ٱلْقَمَرُ﴾ و﴿مُّسْتَمِرٌّ﴾ و﴿مُّسْتَقِرٌّ﴾ في قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ * وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ * وَكَذَّبُوا۟ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ﴾ [القمر: 1 ـ 3]. فالفاصلة تقابل القافية في بيت الشعر بوصفها نقطة ارتكاز صوتي، يولد تناغماً بالتحديد، ويولد

(1) النكت 89.

(2) دلائل الإعجاز 57 وما بعدها.

(3) البرهان للزركشي 1: 98.

معنى بالإيحاء، وقد يراد بالفاصلة حرف الروي، أو السجع، كالراء في سورة القمر، وعلى هذا قيل «الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع»[1].

أهميتها:

تتجلى أهمية الفواصل القرآنية في أنها أكسبت الأسلوب القرآني قوة وتماسكاً عن طريق انسياب النغم وانسجام اللفظ في الآيات، وتدفقه مع المعاني قوة وليناً، مما أثر في نفوس المتلقين، قال ابن قتيبة «وجعل الله تعالى القرآن متلواً، لا يمل على طول التلاوة ومسموعاً لا تمجه الأذان، وغضاً لا يخلق من كثرة الترداد»[2] وكأنه يعبر بلسان العصر عما توصل إليه علماء الجمال اليوم في الإحساس الصوتي بالجمال، وكيفية اعتماده على انسجام الأنغام في تردد رتيب، لا تمله الأذان، متسق مع ما ينبعث في النفس، من هزات داخلية[3].

ومن ذلك كثرة دوران حروف المد واللين وإلحاق النون في الفواصل للتطريب والترنم، فجاء القرآن على أعذب مقطع، وأسهل موقف[4]. كما في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ * وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 1 ـ 4]. حيث جاء حرفا المد واللين، الياء والواو، مع النون. وقال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ * خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ * عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ * ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ﴾ [الرحمن: 1 ـ 5] وقد ألحقت النون حرف المد واللين: الألف. ولا يعني هذا اقتصار فواصل القرآن

---

(1) النكت 89.

(2) تأويل مشكل القرآن 3.

(3) أثر القرآن في تطور النقد 243 ـ 244.

(4) البرهان للزركشي 1: 68، 69.

على تلك الحروف وإنما هو تفسير لكثرة مجيئها في الفواصل بالقياس إلى غيرها، وذلك لأنها تحمل لحناً إيقاعياً لا يوجد في الحروف الأخرى، ينشأ من اندفاع الهواء عند النطق بها، من الرئتين ماراً بالحنجرة، فالحلق، فالفم، في ممر ليس فيه حوائل تعترضه، فتضيق مجراه[1].

وتظهر أهمية الفواصل في تفرد القرآن الكريم بها، إذ جعلت القرآن نمطاً جديداً من أنماط الكلام العربي، فإذا كان الكلام العربي، قبل الإسلام، شعراً أو نثراً، فإنه، بعده، أصبح قرآناً وشعراً ونثراً. ومن هنا لم تسم الفواصل إسجاعاً تشريفاً للقرآن الكريم عن أن يستعار لشيء فيه لفظ، هو أصل في صوت الطائر، أو أن يشاركه فيه السجع في كلام الناس[2].

وقد عُدّت الفواصل في وجوه إعجاز القرآن لأنها تسهم في حسن إفهام المعاني، ومن هنا خرجت عن السجع، وذلك «لأن فواصل القرآن تابعة للمعاني، وأما الإسجاع فالمعاني تابعة لها»[3].

وكان الفراء من أوائل العلماء الذين نبهوا على أثر الفواصل في أسلوب القرآن يتضح هذا في ترجيحه بعض القراءات على بعض، كما في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِى ٱلْحَافِرَةِ * أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً * قَالُوا۟ تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ﴾ [النازعات: 10 ـ 12].

فقد قرىء ﴿عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾ فرجح الفراء هذه القراءة لأن الآيات بالألف[4]. و(نخرة) و(ناخرة) لغتان، قال الزمخشري: «وفعل أبلغ من فاعل، وهو البالي الأجوف الذي تمر فيه الريح، فيسمع له نخير»[5]. ومغزى ترجيح

(1) المصطلح الصوتي 100.
(2) البرهان للزركشي 1: 54.
(3) النكت 89.
(4) معاني القرآن للفراء 3: 231.
(5) الكشاف 4: 213.

الفراء ينم عن ملاحظة التشاكل بين الفواصل، مما يحدث انسجاماً في الإيقاع وترابطاً في السياق.

ورجح كذلك قراءة حذف الياء من (يسري) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ * وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ [الفجر: 1 ـ 4] لمشاكلة الفواصل، لأن العرب قد تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها منها[1]. وهو هنا، يراعي أيضاً، النسق الصوتي وانسجامه، فإذا عريت القراءة من هذا التوافق، فقد عريت من التأثير النفسي والوقع الحسن، لذلك فهو يضعها في مرتبة دون المرتبة الأولى.

ورأى الفراء أن الحذف يقع في الأسلوب القرآني، إذا عرف المعنى، أو دل عليه دليل سابق لتتفق الفواصل، فيجتمع فيه الحذف ومراعاة الفاصلة، قال في قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: 3]. يريد: وما قلاك، فألقيت الكاف، كما تقول: قد أعطيتك وأحسنت. ومعناه: أحسنت إليك، فتكتفي بالكاف الأولى من إعادة الأخرى ولأن رؤوس الآيات بالياء، فاجتمع ذلك فيه»[2]. ويلاحظ أن الفراء لم يتخذ مشاكلة الفواصل أو توافقها سبباً وحيداً إلى عدول الأسلوب القرآني عن تعبير إلى آخر، وإنما قرنه بوضوح المعنى، وكأنه يرجع الإعجاز لا إلى أثر الفواصل فحسب، بل إلى ملاحظة معنى الألفاظ[3]. وقد جرت عليه ملاحظة الأثر الصوتي للفواصل، معارضة فريق من العلماء القدماء والمحدثين[4]، إلا أنها صارت نواة لدراسة المواضع التي عدل فيها أسلوب القرآن عن الأصول، مراعاة للتوافق الموسيقي في نظمه، مما اصطلح عليه بإيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل، وقد رصد منها العلماء أربعين موضعاً[5]، حصرها الزركشي باثني عشر موضعاً[6]. هي:

(1) معاني القرآن للفراء 3: 260.
(2) نفسه 3: 273ـ 274 وينظر كذلك 3: 283.
(3) أثر النحاة 166.
(4) نفسه 167 والإعجاز البياني للقرآن 376.
(5) معترك الأقران 1: 33.
(6) البرهان للزركشي 1: 60ـ 67.

1 ـ **الزيادة**: أي زيادة شيء لأجل الفواصل، كزيادة الألف في (الظنونا) من قوله تعالى: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ * هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: 10، 11]. وذلك لأن فواصل هذه السورة، الفات منقلبة عن تنوين في الوقف، فزيد على النون ألف لتساوي المقاطع، وتناسب نهايات الفواصل.

وقد زيدت الألف كذلك في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠ * وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: 66، 67]. لإطلاق الصوت بزيادة الألف في ﴿ٱلرَّسُولَا۠﴾ و﴿ٱلسَّبِيلَا۠﴾[1]. بخلاف قوله تعالى في السورة نفسها: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4] حيث لم يزد الألف على الرغم من أن فواصل السورة ألفات. قال الدكتور فاضل السامرائي وذلك أن الأولى في كلام أهل النار، وهم يصطرخون فيها، ويمدون أصواتهم بالبكاء، فجاء بالمد، وهو المناسب لمد الصوت بالبكاء ورفعه بخلاف الآية الثانية[2].

ومن ذلك زيادة هاء السكت في قوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ * إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ * وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ * يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ * مَآ أَغْنَىٰ عَنِّى مَالِيَهْ * هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ﴾ [الحاقة: 19، 20] [الحاقة: 25 ـ 29].

إن هذه الهاءات «أضافت إلى مواضعها حسناً زائداً على حسنها، وكستها لطافة ولباقة»[3]. وربما كان سر حسنها أنها تشعر القارىء بحالة من أوتي الكتاب باليمين أو بالشمال.

---

(1) الكشاف 3: 253 و 375 ومجمع البيان 8: 337 و 371.
(2) التعبير القرآني 97.
(3) المثل السائر 1: 216.

2 ـ **الحذف**: ويراد به حذف حرف ليس له موجب نحوي، كحذف الياء من المتعالي في قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: 9] لملاءمة الفواصل في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: 11] وقوله تعالى: ﴿وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾ [الرعد: 12] وغيره. وكحذف ياء المضارع غير المجزوم في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ [الفجر: 4]، وحذف ياء الإضافة في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِى وَنُذُرِ﴾ [القمر: 16]. ومنه حذف ياء المتكلم في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ * وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ * وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: 75 ـ 82]، فقد خطفت ياء المتكلم في (يهدين ويسقين ويشفين ويحيين) محافظة على حرف الفاصلة وملاءمة لها في (تعبدون والأقدمون والدين).

3 ـ **الجمع بين المجرورات**، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ أَمِنتُمْ أَن يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَىٰ فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِّنَ ٱلرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا۟ لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِۦ تَبِيعًا﴾ [الإسراء: 69] حيث تجاوزت اللام في (لكم) و(على) في (علينا) والباء في (به) من غير فصل بينها، وتأخر (تبيعا) لتكون نهاية هذه الآية مناسبة لنهايات الآيات التي قبلها في كونها منصوبة منونة، حتى تتناسق على صورة واحدة.

4 ـ **التقديم والتأخير**، كتقديم المعمول على العامل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَ ءَالَ فِرْعَوْنَ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: 41] فأخر الفاعل لأجل الفاصلة.

والملاحظ أن رعاية الفاصلة لم تكن السبب الوحيد في التأخير، وذلك أن

---

(1) معترك الأقران 1: 34.

السياق في الكلام على الذين كذبوا رسل الله سبحانه وتعالى، وقد سبق ذكر قوم نوح قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾ [القمر: 9] وتكذيب عاد قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ [القمر: 18] وكذلك ثمود: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ﴾ [القمر: 23] وقوم لوط ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ﴾ [القمر: 33] ثم قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ﴾ فأخبر عنهم، ولما كانوا هم المراد الإخبار عنهم وليس النذر، فقد قدمهم للعناية والاهتمام، ثم أخبر عنهم بالتكذيب فقال: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾ [القمر: 42]. فتقدم المعمول إن كان لرعاية الفاصلة، فهو أيضاً لملحظ معنوي دقيق ولعل هذا يطرد في مواضع التقديم والتأخير الأخرى.

5 ـ **العدول عن الجمع إلى الإفراد**، وذلك نحو مجيء (نهر) بدل أنهار في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القمر: 54] لتتوافق الفاصلة في بنية الكلمة مع مثيلاتها. وقيل وضع (نهر) في موضع أنهار، لأنه اسم جنس يقع على الكثير والقليل. أو هو السعة والضياء من النهار[1].

6 ـ **العدول عن الإفراد إلى الجمع** كما في قوله تعالى: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ﴾ [إبراهيم: 31] حيث جاء بـ ﴿خِلَالٌ﴾ وهو جمع بدل خلة لمناسبة الفواصل بدليل مجيء (خلة) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 254]، والتفسير بالجمع وجه في ﴿خِلَالٌ﴾ إذ إن الوجه الآخر هو أن يكون مصدر: خاللته مخالة وخلالاً[2].

7 ـ **العدول عن الإفراد إلى التثنية** كقوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾

---

(1) الكشاف 4: 42 ومجمع البيان 9: 195.

(2) مجمع البيان 6: 315 وينظر المفردات (خل).

[الرحمن: 46]. قال الفراء «ذكر المفسرون أنهما بستانان من بساتين الجنة، وقد يكون في العربية جنة تثنيها العرب في إشعارها»[1].

يتضح من هذا أن للآية تفسيرين: **أحدهما**: لا يقوم شاهداً على العدول، وهو تفسيرهم إنهما بستانان.

والآخر: يصلح لأن يكون شاهداً عليه. استناداً إلى قوله تعالى في وصف الجنة ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۞ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: 40، 41] ولكنه تعرض للإنكار، لأنه يتعارض ودلالة الآية الأولى على التثنية، ولم تشفع له مشاكلة الفواصل. فقيل: فإما أن يكون الله وعد جنتين، فنجعلهما جنة واحدة من أجل رؤوس الآي، فمعاذ الله. وكيف هذا، والله تعالى يصفهما بصفات الاثنين، قال: ﴿ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ﴾ [الرحمن: 48]، ثم قال: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ [الرحمن: 50].

8 - **تأنيث المذكر** كقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ۞ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾ [المدثر: 54، 55] حيث إن الإخبار عن القرآن أو الذكر[2]. فجاء بالتذكرة مراعاة للفاصلة. وهنا معنى دقيق روعي في الوصف بالتذكرة فضلاً عن مراعاة الفواصل، وهو وصف القرآن بالتذكرة، مبالغة في الوصف، أي أنه هي بعينها، وهذا ما يدل عليه الوصف بالمصدر. قال تعالى في ابن نوح: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ﴾ [هود: 46]، قال الزمخشري: «جعلت ذاته عملاً غير صالح مبالغة في ذمه»[3].

9 - **اختلاف التعبير** بحسب الفاصلة، وقد سمي هذا «اختصاص كل من المشتركين بموضع»[4] كقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1]

---

(1) معاني القرآن للفراء 3: 118.
(2) الكشاف 4: 188.
(3) نفسه 2: 273.
(4) معترك الأقران 1: 36.

وقوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1] فزاد في الأولى ﴿ٱلۡأَعۡلَى﴾ مراعاة للفواصل في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: 2، 3]. وزاد في الثانية ﴿خَلَقَ﴾ مراعاة للفواصل في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾ [العلق: 2].

10 ـ **صرف الممنوع من الصرف** كقوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيۡهِم بِـَٔانِيَةٖ مِّن فِضَّةٖ وَأَكۡوَابٖ كَانَتۡ قَوَارِيرَا۠ * قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٖ قَدَّرُوهَا تَقۡدِيرٗا﴾ [الإنسان: 15، 16]، فقد صرف ﴿قَوَارِيرَا۠﴾ لأنها آخر آية وأبدل بالتنوين ألف الإطلاق لذلك. وصرف ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الثانية للتناسب ولاتباعها الأولى[1]. ويلاحظ هنا أن أثر الفاصلة امتد إلى أول الآية التالية لها.

11 ـ **إمالة ما أصله ألاّ يُمال**، كإمالة الألف من قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضحى: 1، 2] ليشاكل التلفظ بهما التلفظ بما بعدهما، والإمالة في الأصل ـ تقريب الصوت من الصوت، كإمالة الألف نحو الياء، أو الفتحة نحو الكسرة، ولما كانت فواصل سورة الضحى مختلفة من حيث أصل الألف فيها فقد قرئت بالإمالة ليوفق بين الألفاظ وتجري الآيات على سنن واحد.

12 ـ **العدول عن صيغة المضي إلى الاستقبال** كقوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ فَفَرِيقٗا كَذَّبۡتُمۡ وَفَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ﴾ [البقرة: 87]. حيث لم يقل: وفريقاً قتلتم. كما سوى بين الزمانين في قوله تعالى: ﴿فَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ وَتَأۡسِرُونَ فَرِيقٗا﴾ [الأحزاب: 26]. وذلك بسبب مراعاة الفواصل في البقرة.

وهنا معنى دقيق عدل بالمضارع إليه، لأن الماضي لا يعبر عنه، وهو أن الله سبحانه أراد استحضار القتل في النفوس وتصويره في القلوب فعبر عنه

---

(1) الكشاف 4: 198.

بالمضارع[1]، لأنه يفيد الإخبار عن الحال والاستقبال.

ويلاحظ في ما قدمناه من إيقاع المناسبة في الفواصل أن أثرها ـ في معظم المواضع ـ ملحوظ من وجه، وهناك وجوه لا يطرد فيها أثر الفاصلة وحده. وهذا يدل على أن العلماء كانوا يدركون أثرها في توافق جرس الأسلوب القرآني، ولكن بعضاً منهم لا يعول على الفاصلة، فيجعلها سبباً في عدول الأسلوب القرآني عن الأصول وإنما يلحق بها ما يعلل به ذلك. وعلى هذا قيل: «لا يمتنع في توجيه الخروج عن الأصل، في الآيات المذكورة، أمور أخرى مع وجه المناسبة، فإن القرآن الكريم، كما جاء في الأثر، لا تنقضي عجائبه»[2].

تقسيم الفواصل:

قسمت الفواصل القرآنية على قسمين، لوحظ في كل قسم ناحية مخصوصة، وكان لكل قسم منها أنواع بحسب الناحية المخصوصة.

التقسيم الأول بحسب حروف الفواصل: وهو على نوعين:

1 ـ ما كان على حروف متجانسة، وهو أن يتكرر في الفواصل حرف، كحرف الروي في الشعر، كما في قوله تعالى: ﴿طه * مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾ [طه: 1 ـ 4].

فقد تكرر الألف في الفاصلة، فكانت متجانسة. وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ * وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ * فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾ [الطور: 1 ـ 3][3]. وقد تسمى هذه الحروف متماثلة[4].

---

(1) نفسه 1: 295.

(2) معترك الأقران 1: 39.

(3) النكت 90.

(4) البرهان للزركشي 1: 72.

2 ـ ما كان على حروف متقاربة كالميم والنون في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۞ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۞ مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 1 ـ 3].

وكالدال والباء في قوله تعالى: ﴿قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ۞ بَلْ عَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ﴾ [ق: 1، 2][1].

ويلاحظ في هذا التقسيم أن الفاصلة القرآنية أوسع من السجع. إذ أنه يندرج تحت النوع الأول فحسب، في حين تشمل الفاصلة ما يتصل بالحروف المتقاربة والوقف. وبهذا خرج القرآن الكريم عن السجع والشعر.

التقسيم الثاني بحسب المقاطع: وهو على نوعين:

أ ـ ما يختص بوزن الفاصلة وحرفها، وفيه ينظر إلى وزن الكلمة التي تقع فاصلة وكذلك إلى حرف الروي فيها. وينقسم على خمسة أنواع:

1 ـ **المتوازي**: وهو أن تتفق الكلمتان في الوزن والحرف كقوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ۞ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ﴾ [الغاشية: 13، 14].

2 ـ **المتوازن**: وهو ما قام على مراعاة الوزن فحسب في المقاطع، كقوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ۞ وَزَرَابِىُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [الغاشية: 15، 16].

3 ـ **المطرف**: وهو أن تتفق الفاصلتان في الحروف فحسب كقوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۞ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 13، 14][2].

4 ـ **المرصع**: وهو أن يتفق المقطعان في ثلاثة أشياء هي الوزن والحرف وتقابل المقاطع، قيل لم يجيء هذا النوع في القرآن الكريم لما فيه من التكلف وزعم بعضهم أن منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۞ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 13، 14]. إلا أن تكرار ﴿إِنَّ﴾

(1) النكت 90.

(2) البرهان للزركشي 1: 75، 76.

و﴿لَّفِيٰ﴾ يخرجه عن الشرط، إذ أن شرطه اختلاف الكلمات في المقطعين[1].

5 ـ **المتماثل**: وهو أن يتساوى المقطعان في الوزن فحسب، وتكون الكلمات في المقطعين متقابلة، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُمَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلْمُسْتَبِينَ * وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الصافات: 117، 118] فالكتاب والصراط متوازيان، وكذا المستبين والمستقيم، ولكنهما مختلفان في الحرف الأخير[2].

ب ـ ما يختص بطول المقطع، وهو على ثلاثة أنواع:

1 ـ **قصير**: وهو ما كان مؤلفاً لفظتين لفظتين كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا * فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا﴾ [المرسلات: 1، 2].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 1 ـ 4].

2 ـ **متوسط**: وهو ما كان مؤلفاً من ثلاثة ألفاظ أو أربعة أو خمسة كقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: 1 ـ 3]. وقوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ * وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ * وَكَذَّبُوا۟ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ﴾ [القمر: 1 ـ 3].

3 ـ **طويل**: وهو ما زادت ألفاظه على العشرة، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَٰهَا مِنْهُ إِنَّهُۥ لَيَـُٔوسٌ كَفُورٌ * وَلَئِنْ أَذَقْنَٰهُ نَعْمَآءَ بَعْدَ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ ٱلسَّيِّـَٔاتُ عَنِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ [هود: 9، 10][3].

---

(1) المثل السائر 1: 361.

(2) البرهان للزركشي 1: 76 ومعترك الأقران 1: 50.

(3) المثل السائر 1: 335 ـ 336.

ويبدو أن تنويع الفواصل بحسب الحروف أو المقاطع لم يرد في القرآن الكريم إلا على نظام، يتصل بالمعاني التي يحملها وبالسياق الذي ترد منه تلك المعاني، وليس لنا أن نفصل أمر ذلك الآن، وإنما نشير إلى أن تنوع الفواصل مرتبط بالسورة الواحدة مما يوجد لها كياناً متفرداً عن السور الأخر، على الرغم من أن معاني كل السور تؤول إلى أصول العقيدة الإسلامية.

مثل ذلك سورة النازعات التي تشير إلى فواصلها وارتباطها بمعانيها على سبيل الإيجاز.

بدأت السورة بالقسم، قال تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا * وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشۡطٗا * وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحٗا * فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا * فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا﴾ [النازعات: 1 ـ 5].

وقد جاءت مقاطعهُ متوازنة قصيرة، فأفاد التوازن في المقاطع اعتدالاً فوقع في النفس موقع الاستحسان، وأفاد القصر حسناً في السمع، لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع[1]. وهذا ما يناسب القسم.

وكان جواب القسم محذوفاً وهو لتبعثن[2]، وقد تعلق به أول المعنى الثاني الذي هو وصف حالة منكري البعث والنشور يوم القيامة، قال تعالى: ﴿يَوۡمَ تَرۡجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ * تَتۡبَعُهَا ٱلرَّادِفَةُ * قُلُوبٞ يَوۡمَئِذٖ وَاجِفَةٌ * أَبۡصَٰرُهَا خَٰشِعَةٞ * يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرۡدُودُونَ فِي ٱلۡحَافِرَةِ * أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا نَّخِرَةٗ * قَالُواْ تِلۡكَ إِذٗا كَرَّةٌ خَاسِرَةٞ * فَإِنَّمَا هِيَ زَجۡرَةٞ وَٰحِدَةٞ * فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ﴾ [النازعات: 6 ـ 14].

وقد جاء أغلب المقاطع متوسطاً في الطول وهي متجانسة في (الراجفة، الرادفة، واجفة) وفي (الحافرة، خاسرة، الساهرة). ولكن كل فواصلها متوازنة، وكأن توازنها يشير إلى وحدة موضوعها. ولم تأت المقاطع قصيرة كما في القسم، لأن موضوعها الإخبار والوصف.

---

(1) نفسه 1: 378 وينظر 335.

(2) الكشاف 4: 212.

ثم تطرقت السورة إلى قصة موسى ـ عليه السلام ـ وقد خوطب فيها النبي ﷺ فتغيرت الفاصلة وتوحدت على الألف المقصورة في كل المقاطع قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ * إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى * ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ * فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ * وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ * فَأَرَىٰهُ ٱلْـَٔايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ * فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ * فَحَشَرَ فَنَادَىٰ * فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ * فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ * إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾ [النازعات: 15 ـ 26]. ثم خوطب منكرو البعث الذين تمردوا على رسول الله ﷺ وذكروا بأنهم أضعف من كثير من مخلوقات الله. وكان خطابهم يختلف عن خطاب النبي ﷺ من حيث الفاصلة. قال تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا * وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ * أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا * وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا * مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [النازعات: 27 ـ 33].

فجاءت المقاطع متوسطة، والفواصل متجانسة بثلاثة حروف، إلا الآية الأخيرة. وكأنها وهي تحمل معنى المفعول له في ﴿مَتَٰعًا﴾ قرارة الفاصلة، وهي تبين سبب خلق السماء والأرض وما فيهما. ولما دل سبحانه بهذه الأشياء على صحة البعث وصف يوم البعث، فقال: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ * يَوْمَ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ * وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ * فَأَمَّا مَن طَغَىٰ * وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: 34 ـ 41].

وقد اختلفت الفواصل في الحروف إذ صارت ألفاً مقصورة في وصف يوم البعث. وبقي طولها متوسطاً. وهي كلها متجانسة.

ثم ختمت السورة بخطاب النبي ﷺ في بيان وقت البعث الذي أنكره المشركون، واستبعدوه في أول السورة. فقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا * فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ * إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ * إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا * كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا﴾ [النازعات: 42 ـ 46]. وقد تغيرت الفاصلة،

فصارت متجانسة في الألف والهاء والألف. وهي متوسطة المقاطع أيضاً.

من هذا يتبين أن في سورة النازعات نوعين من الإيقاع:

الأول : في آيات القسم، وهو إيقاع سريع ينسجم وجو القسم، حيث المقاطع قصيرة، والفواصل متوازنة على كلمتين كلمتين.

الثاني : في سائر السورة، وهو إيقاع متوسط، فيه مهلة لعرض مشهد يوم القيامة، وللتذكير بقصة موسى وغيرهما من الموضوعات التي عرضت لها السورة(1). ثم إن حروف الفواصل في الإيقاع المتوسط، تغيرت بحسب الموضوعات التي انتظمت في السورة. مما يدل على ارتباط كل موضوع بفاصلة مخصوصة.

ائتلاف الفواصل مع المعنى:

لا يقتصر ارتباط الفواصل بالموضوع كما أسلفنا، وإنما تتصل بالمعنى الذي ورد في الآية، وهذا النوع من الاتصال دقيق ذو مجال محدود بخلاف الاتصال الأول.

وقد ذهب العلماء إلى أن فواصل القرآن الكريم لا تخرج عن مناسبتها للمعنى المذكور في الآية، فهي مؤتلفة معه ائتلافاً عضوياً، ولكن منه ما يظهر، ومنه ما يستخرج بالتأمل اللبيب، مستفيدين من جهود النقاد في باب ائتلاف القافية والمعنى. فصارت فواصل القرآن لا تخلو من التمكين، والتصدير والتوشيح والإيغال(2).

1 ـ **التمكين**: وهو أن يمهد قبل الفاصلة، وتأتي به ممكنة في مكانها، مستقرة في قرارها، متعلقاً معناها بمعنى الكلام كله تعلقاً تاماً، بحيث لو

---

(1) التصوير الفني 88.

(2) بديع القرآن 89 وتحرير التحبير 224.

طرحت اختل المعنى، واضطرب الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ ۖ أَفَلَا يَسْمَعُونَ * أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ ۖ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: 26، 27]. حيث ائتلفت الفاصلة ﴿أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ مع أول الآية: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ﴾ وذلك لأن الهداية المرادة هنا، مسموعة وقد سبق الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَلَا تَكُن فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِۦ ۖ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [السجدة: 23]. فجاءت الفاصلة متمكنة في مكانها لأن ما سبقها مهد لها ذلك.

وكذلك ﴿يُبْصِرُونَ﴾ فقد تقدمها ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟﴾، فكان سوق الماء إلى الأرض، وهو مما يرى، تمهيداً للفاصلة ودلالتها على البصر[1].

2 ـ **التصدير**: وهو رد العجز على الصدر، وكان ابن المعتز قد جعله من فنون البديع الخمسة[2]، وهو في الفاصلة القرآنية، أن تكون اللفظة نفسها تقدمت في أول الآية، وهو على ثلاثة أقسام:

الأول : أن يوافق آخر الفاصلة أول كلمة في الصدر، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ﴾ [طه: 61].

الثاني : أن يوافق آخر الفاصلة آخر كلمة في الصدر، ومنه قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 166].

الثالث : أن يوافق بعض كلماته، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 21][3].

(1) البرهان للزركشي 1: 80.

(2) البديع 47.

(3) بديع القرآن 36 ومعترك الأقران 1: 48.

3 ـ **التوشيح**: وهو الإرصاد أو التسهيم عند معظم البلاغيين[1]. وهو أن يكون في أول الكلام ما يستلزم الفاصلة، والفرق بينه، وبين التصدير، إن دلالة التوشيح معنوية، وأما دلالة التصدير فلفظية[2].

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: 33]. فإن ﴿ٱصْطَفَىٰٓ﴾ يدل على أن الفاصلة ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لا باللفظ وإنما بالمعنى، وذلك لأن من لوازم اصطفاء شيء أن يكون مختاراً على جنسه، وجنس هؤلاء المصطفين ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3]. ومنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۞ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 6 ـ 8] فإن قوله: ﴿لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [الزلزلة: 6] يدل على التقسيم[4].

4 ـ **الإيغال**: وهو أحد أقسام الأطناب بأن يختم الكلام نثراً كان أو نظماً، بما يفيد نكته، يتم المعنى بدونها[5] وقد سمي بذلك لأن المتكلم قد تجاوز المعنى الذي هو آخذ فيه، وبلغ إلى زيادة على الحد.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]. فإن الكلام تم بقوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا﴾ ثم احتاج إلى فاصلة، تناسب الآية السابقة، فلما أتى بها أفاد معنى زائداً[6]. قال الزمخشري في ﴿لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾: أي هذا الخطاب، وهذا الاستفهام لقوم يوقنون، فإنهم الذين يتيقنون أن لا أعدل من الله، ولا أحسن حكماً منه[7].

---

(1) معجم المصطلحات البلاغية 2: 392.
(2) معترك الأقران 1: 49.
(3) بديع القرآن 90ـ 91.
(4) البرهان للزركشي 1: 96.
(5) معجم المصطلحات البلاغية 1: 369 وينظر 1: 229.
(6) البرهان للزركشي 1: 96.
(7) الكشاف 1: 619.

الفصل الرابع :

الاتساع

يعني الاتساع في البحث المعاصر تعدد مدلولات الدال الواحد، وهو ناتج عن تفاعل عنصري الأسلوب اللذين مر ذكرهما، وهما الاختيار والنظم. وذلك ما يتضح في أن اللغة ـ في مستوى الإبداع ـ تخضع للقصد في اختيار الألفاظ، وفي نظمها. وبسبب القصد فيهما، تتعدى اللفظة المختارة دلالتها الأولى الذاتية إلى دلالة ثانية حافة. فإذا كانت اللسانيات قد أقرت أن لكل دال مدلوله، فإن الأدب يخرق هذا القانون، فيجعل للدال إمكانية تعدد مدلولاته، وهو ما عبر عنه الأسلوبيون بمصطلح الاتساع[(1)].

وقد استعمل سيبويه (الاتساع) في مجاز الحذف، وفي المجاز العقلي، وفي القلب[(2)]. وجعله ابن جني سبباً للعدول عن الحقيقة[(3)]. وخلص ابن الأثير إلى أن الاتساع «هو أن تجري صفة من الصفات على موصوف، ليس أهلاً لأن تجري عليه لبعد ما بينه وبينها، فلو كان الاتساع لمناسبة لما كان ذلك اتساعاً، وإنما كان ضرباً من القياس في حمل الشيء على ما يناسبه، ويشاكله، وحينئذ يكون ذلك تشبيهاً أو استعارة»[(4)].

---

(1) أثر اللسانيات 86.

(2) الكتاب 1: 212 ـ 213.

(3) الخصائص 2: 448.

(4) المثل السائر 2: 87.

وعد من الاتساع الحسن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11]. وقال: «فنسبة القول إلى السماء والأرض من باب التوسع، لأنهما جماد، والنطق إنما هو للإنسان، لا للجماد ولا مشاركة ها هنا بين المنقول والمنقول إليه».

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا۟ مُنظَرِينَ﴾[1] [الدخان: 29].

وابن الأثير مسبوق بهذا المفهوم، إذ تقدمه إليه أبو عبيدة[2]، والفراء[3]، وابن قتيبة[4]، ولكنه لم يأخذ بمفهوم المجاز الذي أوضحه الشيخ عبد القاهر ولا بتقسيمه بذلك المجاز تقسيماً ثنائياً. وهذا يفيد في أمور:

أولها : إن مفهوم الاتساع أعم من مفهوم المجاز يقوم على مجاوزة أصل في الكلام لمناسبة بينهما، أما الاتساع فلا يراعي تلك المناسبة دوماً، وعلى هذا قال العلوي: «إن التوسع اسم يقع على جميع الأنواع المجازية كلها»[5]. وهو يقع، فضلاً عن ذلك، على الأنواع المختلف في إدخالها في المجاز كالحذف والزيادة والقلب والتقديم والتأخير وغيرها.

ثانيها : يشترط في الاتساع، في المواضع التي لا يقوم فيها على مناسبة بين الكلام وأصله، علم المخاطب بالمعنى، قال سيبويه في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ [البقرة: 171]. فلم يشبهوا بما ينعق، وإنما شبهوا بالمنعوق به، وإنما

---

(1) نفسه: 2: 81.

(2) مجاز القرآن 1: 10 و 2: 196.

(3) معاني القرآن للفراء 3: 13.

(4) تأول مشكل القرآن 78، 83.

(5) الطراز 1: 197.

المعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع، ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى»[1].

ثالثها : استعمل مصطلح (الاتساع) اللغويون الأوائل في دراستهم لأسلوب القرآن الكريم وهم يريدون به كل ما عدل به عن أصل في الكلام، حتى إذا جاء الشيخ عبد القاهر قصره على نوعين معروفين، ولكنه أبقى ميدان الاتساع مفتوحاً، يتضح هذا في قوله: «وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع، ومجاز»[2] فكأنه يفرق بين الاتساع والمجاز من حيث سعة مجال الاتساع وضيق مجال المجاز، وقد تكفل ابن الأثير بإيضاح هذه الفكرة في تفريقه بين الاستعارة والتشبيه من جهة، والتوسع من جهة ثانية. فقال: «وإذا دققنا النظر في الاستعارة، والتشبيه وجدناهما أمراً قياسياً في حمل فرع على أصل، لمناسبة بينهما»[3].

رابعها : إن لغة القرآن أوسع من المقاييس المجردة التي تعارف عليها البلاغيون في قواعد المجاز، وذلك لأنهم ينظرون إلى الدلالة العقلية أو المجازية، دون النظر إلى الإيحاء والظلال التي توحي بها كلماته وتراكيبه. ومعلوم أن «أحدث الاتجاهات الأسلوبية تهتم بتحليل الأسلوب الأدبي بالرجوع إلى قدرة النص على استيعاب مجالات دلالية مختلفة، بفضل ما في لغته من طاقات إيحائية»[4]. فإذا تجاوزنا ما استقر عليه المجاز من قسمة إلى مجاز لغوي أو عقلي أمكننا

(1) الكتاب 1: 212.
(2) دلائل الإعجاز 2656.
(3) المثل السائر 2: 83.
(4) قراءات 140.

إدخال ظواهر أسلوبية كثيرة، مبنية على الإيحاء الذي يولده الاتساع فيها، منها:

الكناية:

توفر الكناية مفهوماً واضحاً للاتساع، وتنبىء بمقارنة مفهومه لمفهوم المجاز، إذ اختلف العلماء في عدها من المجاز، وهذا الاختلاف يوضح شيئاً من طبيعة الدلالة في الاتساع، ولا سيما في أسلوب القرآن الكريم.

سبق أن رأينا أن التعبير المجازي يقوم على نقل الكلمة من معناها الأصلي إلى معنى آخر، وهذا النقل محكوم بعلاقات خاصة، تربط بين المعنى المنقول منه، والمعنى المنقول إليه، وقد تكون هذه العلاقة مشابهة، فتنشأ الاستعارة، وقد تكون غير مشابهة فينشأ المجاز.

أما الكناية فتنشأ من أن اللفظ فيها لا يراد معناه الأصلي، بل يراد به معنى آخر هو تاليه، أو ردفه في الوجود، فيومىء بالمعنى الأصلي إلى المعنى الآخر، ويجعل المعنى الأصلي دليلاً على المعنى الآخر[1].

وواضح هنا، أن استخدام اللفظ في غير معناه الذي استقر عليه، لا يتم إلا على أساس علاقة تربط بين المعنيين، كما هو الحال في المجاز، بيد أن العلاقة هنا تنحصر في الردف والتبعية[2]. أي أنها لا تقوم على النقل، إذ أن الألفاظ في الكناية، باقية على الحقيقة، ولكن يراد بها معنى آخر هو ردف المعنى الحقيقي وتاليه. وهذا هو المفهوم الشائع للكناية منذ أن أومأ إليه قدامة بن جعفر في دراسته لأنواع ائتلاف اللفظ والمعنى[3]. إلى أن استقر عند العلماء، ووصل إلينا[4].

---

(1) دلائل الإعجاز 66.

(2) التعبير البياني 152.

(3) نقد الشعر 157.

(4) الكناية أساليبها 26، 27.

وقد ذهب المرحوم الدكتور محمد جابر الفياض إلى أن الكناية «إنما هي العدول عن لفظ إلى آخر دال عليه، وهذا العدول عنه لا يعني ستره وإخفاءه كما لا يعني إبرازه وإظهاره، وإنما هو مجرد تركه، والإعراض عنه لا أكثر، فالمكنى عنه ليس بالواضح وضوح المذكور صراحة، ولا هو بالخفي الذي لا تكاد تتبينه إلا بتدقيق، وإمعان نظر، فهو أشبه ما يكون بالمكسو بثوب رقيق شفيف، فلا هو عار، ولا هو مستور ستر الموري عنه»[1]. ومن هنا كان المعنى في الكناية توحي به ألفاظها، ولا تنص عليه، ولهذا تأرجحت دراسة الكناية بين الحقيقة والمجاز.

إن عماد الكناية على المعنى الثاني، أو الدلالة الحافة بحسب مفهوم البحث المعاصر، وأن هذا المعنى يفهمه المتلقي إيحاء، وينبىء به المعنى الأول أو المعنى الظاهر في الألفاظ. قال تعالى في وصف موقف الكافر يوم القيامة حين يرى تحقق وعد الله سبحانه بالثواب، ووعيده بالعقاب ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ عَسِيرًا ۞ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِي ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 26، 27]، فليس المراد من عض الظالم على يديه تلك الحركة المادية التي يمكن أن يراها الإنسان، لأنه لا قيمة لها في ذاتها، وليست بذات شأن، وإنما القيمة الحقيقية ترجع إلى ما ارتبط بهذه الحركة المادية، ولازمها وأصبحت هي عنواناً له، ورمزاً عليه في عرف المتكلمين باللغة، وهو الإحساس بالندم والتحسر على ما فات، وذلك هو ما تضطرب به نفس الكافر في ذلك اليوم، وما تقصد إليه الآية الكريمة[2].

وهكذا أدى المعنى المفهوم من الكناية بالعلماء إلى الاختلاف في إدخالها في بحث المجاز، أو إخراجها منه. فذهبت طائفة منهم إلى عدها حقيقة كالفخر الرازي الذي عقد مبحثاً في أن الكناية ليست من المجاز، فالكناية،

---

(1) الكناية 197.

(2) التعبير البياني 153.

كما رأى، «عبارة عن أن تذكر اللفظة، وتفيد بمعناها معنى ثانياً هو المقصود، وإذا كنت تفيد المقصود بمعنى اللفظ، وجب أن يكون معناها معتبراً، وإذا كان معناها معتبراً، فما نقلت اللفظة عن موضوعها، فلا يكون مجازاً، مثاله، إذا قلت: فلان كثير الرماد، فأنت تريد أن تجعل حقيقة كثرة الرماد دليلاً على كونه جواداً، فأنت قد استعملت هذه الألفاظ في معانيها الأصلية، ولكن غرضك في إفادة كونه كثير الرماد معنى ثان يلزم الأول، وهو الجواد. وإذا وجب في الكناية اعتبار معانيها الأصلية لم تكن مجازاً أصلاً»[1].

فالرازي اعتمد على مبدأ النقل في المجاز، وأخرج بموجبه الكناية عنه، لأن الألفاظ فيها لم تنقل عما وضعت له. وكذلك فعل العز بن عبد السلام[2].

وهناك طائفة ذهبت إلى أن الكناية مجاز، بل هي ركن من أركانه، ومنهم العلوي[3]، الذي اعتمد على المعنى المراد من الكناية، فهو ليس المعنى الأصلي للفظ، وإلا لما كان هناك داع للكناية، وطالما كان المقصود ليس هو المعنى الأصلي، فيجب القول إذن بمجازيتها لأن حقيقة المجاز عنده، ما دل على معنى خلاف ما دل عليه بأصل وضعه، ولما كانت الكناية تساوي الاستعارة في الدلالة على معنى، يخالف المعنى الأصلي، ولما كانت الاستعارة نوعاً من المجاز، فكذلك تكون الكناية[4].

وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الكناية لا حقيقة ولا مجاز، بل هي واسطة بينهما، ومنهم القزويني[5].

---

(1) نهاية الإيجاز 272.
(2) الإشارة إلى الإيجاز 85.
(3) الطراز 1: 264.
(4) الطراز 1: 376 والكناية أساليبها 87.
(5) الإيضاح 2: 319.

وذهبت طائفة رابعة إلى أنها حقيقة ومجاز معاً، ومنهم ابن الأثير، حيث ضرب مثلاً على ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: 43]، فإنه يجوز حمله على الحقيقة والمجاز، وكل منهما يصح به المعنى(1).

إن الحاصل من إدخال العلماء للكناية في المجاز أو إخراجها منه لا يتعدى المقصود أو الدلالة التي تقوم الكناية على أدائها، ومن ثم تحول البحث فيها إلى ربطها بالانتقال من اللازم إلى الملزوم، فأصبحت قياساً منطقياً مجرداً، وشعبة من الاستدلال، على ما ذهب إليه السكاكي حين قال: «وهل إذا كنت قائلاً: فلان جم الرماد. تثبت شيئاً غير أن تثبت لفلان كثرة الرماد. والمستتبعة للقرى. توصلا بذلك إلى اتصاف فلان بالضيافة عند سامعك»(2).

ثم إن دلالة الكناية وقيمتها مرتبطتان بالسياق، والسياق هو الذي يحدد مدى دلالتها أو هو الذي يبين مدى الاتساع الذي يمكن أن تصل إليه دلالتها بما يوحيه هذا الاتساع من لمحات دالة. وعلى هذا يكون التعبير الكنائي مع سواه، لمعات خاطفة تبين عن معالم المعنى، ولا يهم الوقوف المتأني لرؤية أجزائها، وإنما تتسرب تلك اللمعات، بالكناية، من أمام الحدقة إلى مسارب اللمح الذكي(3).

وبهذا الفهم نشير إلى كنايات القرآن التي تختص بأنها تلقي على الموصوف ظلاً آخر، وتبرز المعاني التي يتطلبها سياق الكلام. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ [القمر: 13]. أي على السفينة.

ويمكن القول: إن هذه الكناية تشير إلى أنها سفينة محكمة بالدسر والألواح وهذا الفهم يلائم سياق الموقف الصعب الذي أحاط خطره، وأحدق

(1) المثل السائر 3: 51.
(2) مفتاح العلوم 72 وفلسفة البلاغة 181ـ 182.
(3) فلسفة البلاغة 187ـ 188.

بكل حي. قال تعالى: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ * وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ﴾ [القمر: 11 ـ 13].

فالموقف صعب أمام من آمنوا، فأحضرت لهم سفينة محكمة، قد صنعها نوح ـ عليه السلام ـ بعين الله ورعايته. كما أن التنكير في (ألواح) يفيد التعظيم والنوعية، مما يعني أنها من نوع من الألواح غريب وعظيم. وكذلك الأمر في (دسر).

يؤيد هذا الوجه أن التعبير الوارد في صنعها، وهو قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [المؤمنون: 27] إنما يقال في الشيء الذي يكون موضع العناية والاهتمام كما يؤنسه إن حال الذين آمنوا مع نوح ـ عليه السلام ـ في هذا الموقف المرعوب، تحتاج إلى أن تكون السفينة مهيئة لهم قدراً من الأمان، ليكون ذلك من الدواعي الحسية للشعور بالأمن[1].

وتتجلى أهمية كنايات القرآن الكريم في أنها وسيلة للتعبير الإيحائي، حرص القرآن الكريم عليها لإيصال مفاهيمه بلمحات دالة تغني عن الشرح والتفصيل في المواضع التي تستوجب الإشارة إلى ما ينبو طبع الإنسان عن ذكره فضلاً عن مواضع أخرى كانت ملزمة لذلك، فكانت كنايات القرآن تتآزر مع السياق العام للكلام. وقد اصطلح العلماء على ذلك بأسباب الكناية[2]، وهم يشيرون بذلك إلى أثر الكناية في تأدية المعنى. من ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾ [الأعراف: 189].

والنفس الواحدة كناية عن آدم ـ عليه السلام ـ ويلاحظ أن السياق تآزر على إبراز دلالة الكناية. إذ أن الآية في معرض بيان قدرة الله تعالى على خلق

(1) التصوير الفني 417.
(2) البرهان للزركشي 2: 301 ـ 309.

الناس أجمعين من نفس واحدة. وقد سبقها أمره تعالى بإظهار العبودية واختصاصه بعلم الغيب، إذ لو كان الإنسان يعلم الغيب لاستكثر الخير لنفسه واجتنب السوء والمضار فلما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾ [الأعراف: 189] جاءت الآية في سياق القدرة، وقد ذكر منها قدرته على خلق الناس أجمعين من آدم ـ عليه السلام ـ، ثم أعقب ذلك بالإشارة إلى أن المقصود بالنفس الواحدة آدم. فجاءت الإشارة إليه بالتذكير، قال تعالى: ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ فذكّر بعد ما أنّث في قوله: ﴿وَٰحِدَةٍ﴾ و﴿مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ ذهاباً إلى معنى النفس، ليبين أن المراد هو آدم، ولأن الذكر هو الذي يسكن إلى الأنثى ويتغشاها، فكان التذكير أحسن طباقاً للمعنى(1).

وقال تعالى في قصة النبي ﷺ وزيد بن حارثة، ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40] فقوله: ﴿أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ كناية عن زيد. وقد عدل عن التصريح باسمه لدلالة ما سبق عليه قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: 37].

ويلاحظ أن هذه الكناية تعني أن محمداً ﷺ «لم يكن أبا رجل منكم على الحقيقة لئلا يثبت بينه وبين الولد حرمة الصهر والنكاح ولكن كان (رسول الله) وكل رسول أبو أمته، فيما يرجع إلى وجوب التوقير والتعظيم له عليهم، ووجوب الشفقة والنصيحة لهم عليه... وزيد واحد من رجالكم الذين ليسوا بأولاده حقيقة فكان حكمه حكمكم. وقد جاء قوله (وخاتم النبيين) يعضد دلالة الكناية على نفي الأبوة. إذ أنه يعني أنه لو كان له ولد بالغ مبلغ الرجال لكان نبياً، ولم يكن ـ محمد ﷺ ـ خاتم الأنبياء»(2).

---

(1) الكشاف 2: 136.

(2) نفسه 3: 264.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ [آل عمران: 90] حيث كني بنفي قبول التوبة في ﴿لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ عن الموت على حالة الكفر، لأنه يرادفه وقد وقعت هذه الكناية موقعها في السياق. بيان ذلك أن سياق الآيات في بيان حال الكافر الذي اتخذ غير الإسلام ديناً فهو من الخاسرين في حساب يوم القيامة، الذين جزاؤهم فيه لعنة الله والملائكة والناس، وهم فيه خالدون، ثم استثنى سبحانه الذين تابوا عن كفرهم وأصلحوا. وبقي الذين كفروا تحت اللعنة. فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ وهو إخبار عن حال الكافرين الذين ماتوا على الكفر جاء على سبيل الكناية بقوله: ﴿لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ لأن الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر. وهذه الكناية تدل على انقطاع هؤلاء عن الرحمة لموتهم على الكفر، قال الزمخشري: «فإن قلت: فأي فائدة في هذه الكناية. . . قلت: الفائدة فيها جليلة، وهي التغليظ في شأن أولئك الفريق من الكفار، وإبراز حالهم في صورة حال الآيسين من الرحمة، التي هي أغلظ الأحوال وأشدها، ألا ترى أن الموت على الكفر، إنما يخاف من أجل اليأس من الرحمة»(1).

وقد يتناول القرآن الكريم ما يفحش ذكره، فيكنى عنه بما لا ينبو عنه الطبع. وهذه عادة القرآن الكريم، حيث إنه يكنى عن الجماع باللمس والملامسة والرفث والدخول وغير ذلك قال تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: 187]. فكنى بالمباشرة عن الجماع لما فيه من التقاء البشرتين.

وقد يختار القرآن الكريم كلمة يكنى بها دون غيرها، على الرغم من أن أخواتها دالات على معنى الكناية، لأن السياق يتطلب هذه دون تلك. من ذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: 187] حيث

---

(1) نفسه 1: 443.

كنى عن الجماع بالرفث «وهو كلام متضمن لما يستقبح ذكره من ذكر الجماع ودواعيه»[1]. استهجاناً لما وجد من المسلمين قبل نزول الآية التي أباحت ما لم يكن مباحاً من قبل، وقد انتظم هذا الاختيار مع قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ [البقرة: 187] فلما استقرت إباحة وقت الجماع، وتحددت بليلة الصيام قال تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 187][2].

وقال تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 4] حيث «كنى عن النفس بالثياب، وفي الآية أمر بتطهير النفس مما يستقذر من الأفعال، ويستهجن من العادات، يقال: فلان طاهر الثياب، وطاهر الجيب والذيل والأردان، إذا وصفوه بالنقاء من المعايب ومدانس الأخلاق، وفلان دنس الثياب للغادر، وذلك لأن الثوب يلابس الإنسان ويشتمل عليه فكنى به عليه... ولأن الغالب إن من طهر باطنه، ونقاه عني بتطهير الظاهر وتنقيته، وأبى إلا اجتناب الخبث وإيثار الطهر في كل شيء»[3].

وقال تعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: 18] فإنه سبحانه كنى عن النساء بأنهن ينشأن في الترفه والتزين ولو أتى بلفظ النساء لم يشعر بذلك. والمراد نفي ذلك ـ أعني الأنوثة ـ عن الملائكة، وكونهم بنات الله تعالى الله عن ذلك.

ويلاحظ أن الكناية أشارت إلى أخص صفة في النساء وهي النشأة في الحلية وعدم الإبانة في الاحتجاج، ليكون نفي ذلك متلائماً مع السياق.

وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: 64]، حيث إن الغل كناية عن البخل و«يداه

---

(1) المفردات (رفث).
(2) الكشاف 1: 337ـ 338 والانتصاف (معه).
(3) الكشاف 4: 181.

مبسوطتان» كناية عن الكرم. وقد أفادت الكنايتان تصوير الحقيقة المعنوية للبخل والكرم بصورة حسية تلزمهما غالباً، وذلك لأن البخيل كأنه يقبض يده والجواد يفتح يده، ولا شيء أثبت من الصور الحسية في الذهن، لذلك عبر عنهما بلازمهما، لفائدة الانتقال من المعنويات إلى المحسوسات، وفي أفراد اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: 64] وتثنيتها في ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64] نكتة تناسب دلالة الكنايتين. فإفرادها يدل على اعتقاد اليهود الجسمية في الله تعالى حيث أن المعهود في العطاء أن يكون بإحدى اليدين، وهي اليمين. وقد بين الله تعالى كذبهم في الأمرين: في نسبة البخل، وفي إضافته إلى الواحدة تنزيلاً منهم على اعتقاد الجسمية بأن نسب إلى ذاته صفة الكرم المعبر عنها بالبسط. ليكون رد قولهم، وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه[1].

وقال تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1] فكنى عنه بأبي لهب أي جهنمي مصيره إلى اللهب. قال الزمخشري: فإن قلت: لم كناه والتكنية تكرمه؟. قلت: فيه ثلاثة أوجه:

أحدها : أن يكون مشتهراً بالكنية دون الاسم، فلما أريد تشهيره بدعوة السوء، وأن تبقى سمة له ذكر الأشهر من علميه.

الثاني : إنه كان اسمه عبد العزى فعدل عنه إلى كنيته.

الثالث : إنه لما كان من أهل النار، ومآله إلى نار ذات لهب، وافقت حاله كنيته، فكان جديراً بأن يذكر بها»[2].

وقد تكون الكناية اختصاراً لأفعال متعددة بلفظ (فعل) كقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾

---

(1) الكشاف 1: 627 ـ 628 والانتصاف معه.

(2) الكشاف 4: 296.

[البقرة: 24]. فقوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا﴾ كناية تختصر طول المنكى عنه الذي هو: فإن لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله[1].

التعريض والتلويح:

وهو الدلالة على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي، وكأنه إمالة الكلام إلى عرض يدل على الغرض، ويسمى التلويح[2]. وللسياق أثر مهم في بيان المعنى المراد من التعريض، إذ لا يتبين المعنى الموحى به إلا بدلالة السياق عليه، فهو ما أشير به إلى غير المعنى بدلالة السياق[3].

ومنه قوله تعالى في قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ ﴿قَالُوٓا۟ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: 62، 63]. فغرضه بقوله ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ﴾ على سبيل الاستهزاء، وإقامة الحجة عليهم بما عرض لهم به، من عجز كبير الأصنام عن الفعل مستدلاً على ذلك بعدم إجابتهم إذا سئلوا[4] فإبراهيم ـ عليه السلام ـ لم ينسب تكسير الأصنام إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي، يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيتهم[5].

ومنه قوله تعالى في قصة نوح ـ عليه السلام ـ ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ﴾ [هود: 27].

---

(1) نفسه 1: 247ـ 248.
(2) الكشاف 1: 373 والمثل السائر 2: 198.
(3) الأصول الفنية للأدب 199 وينظر في التعريض والتلويح معجم المصطلحات البلاغية 2: 276، 346.
(4) البرهان للزركشي 2: 311.
(5) الكشاف 2: 577.

فقوله: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ تعريض بأنهم أحق منه بالنبوة، وأن الله لو أراد أن يجعلها في أحد من البشر، لجعلها فيهم، فقالوا: هب إنك واحد من الملأ ومواز لهم في المنزلة، فما جعلك أحق منهم؟[1].

معاني الخبر والإنشاء:

ومن الاتساع المعاني التي يخرج إليها الخبر والإنشاء، وذلك لأن هذه المعاني لا تفهم بحسب المعنى الوضعي للتركيب، وإنما هي توحي بدلالة تفهم بعد فهم المعنى الأول، ويساعد على إظهارها السياق الذي ترد فيه.

وهي لا تدخل في بحث الحقيقة ولا المجاز، فليس لها مكان في المجاز المرسل ولا العقلي وإنما ألحقت بمجازات القرآن إلحاقاً[2]، وهذا لينم عن كونها ليست داخلة في طبيعة الحد الذي وضع للحقيقة أو المجاز.

فهي ليست من المجاز لأن معانيها الأصلية لم تنتقل إلى معاني أخرى ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 77 ـ 79] إخبار عن القرآن الكريم بأنه ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾. والنظر في معاني هذا الخبر يفضي إلى أنها حقيقة في الاستعمال، فالمس باق على حقيقته المعروفة وكذلك المطهرون، ولكن المراد بالآية ليس هذه المعاني وإنما هو شيء وراءها، ذلك هو النهي عن مس القرآن إلا من قبل المطهرين. ولا شك في أن دلالة الآية على النهي لم تفهم من استعمال ألفاظها على الحقيقة، وإنما هي دلالة فهمت من المعنى الثاني للألفاظ، فهي ليست مجازاً ولا حقيقة. وكذلك سائر معاني الخبر والإنشاء.

لقد أحس العلماء بسعة المعاني وعدم انحصارها ولا سيما معاني القرآن فمنهم من لم يتعرض لحصرها ومنهم من سار في حصرها من عشرة أقسام إلى

---

(1) نفسه 2: 265.

(2) معترك الأقران 1: 259.

قسمين هما: الخبر والإنشاء[1]. ولما كانت المعاني واسعة سعة يضيق بها الحصر الثنائي فقد خرج كل من الخبر والإنشاء إلى معاني، وهذه المعاني التي لا تحصر تمثل عودة إلى طبيعة الانطلاق في المعاني، على أن التقسيم الثنائي يفيد في إقامة تصور منهجي لحصر المسالك التي تنتهجها المعاني فإذا حصروا الكلام في الخبر والطلب (الإنشاء) «فما سوى ذلك نتائج امتناع أجزاء الكلام على الأصل»[2] وواضح من هذه العبارة أنهم وضعوا الخبر والإنشاء أصلاً وما تفرع منه هو المعاني التي تستفاد من خلال ذلك الأصل.

الصيغ الإنشائية:

أ ـ الإنشاء الطلبي:

أولاً : الأمر وهو طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء[3]، وله صيغ أربع هي:

1 ـ فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النور: 56].

2 ـ المضارع المقرون بلام الأمر كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق: 7].

3 ـ اسم فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: 105].

4 ـ المصدر النائب عن فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[4] [البقرة: 83].

(1) البرهان للزركشي 2: 316. والبرهان 3: 225.
(2) مفتاح العلوم 78.
(3) الاتقان 3: 242.
(4) معجم المصطلحات البلاغية 1: 313ـ 314.

أما المعاني التي يخرج إليها الأمر في غير الطلب بحسب مناسبة المقام فمنها:

1 ـ الإباحة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: 2] فالأمر في ﴿فَٱصْطَادُوا۟﴾ لا يعني طلب الصيد، إنما هو إباحة للاصطياد بعد حظره عليهم «كأنه قيل: وإذا حللتم فلا جناح عليكم أن تصطادوا»(1). ومعنى الإباحة متلاءم مع سياق الآيات إذ قد سبقه قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: 1].

2 ـ التهديد أو الوعيد كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40]. فلفظه لفظ الأمر ومعناه الوعيد والتهديد أي: فإذا علمتم إنهما لا يستويان فليتخير كل واحد منكم لنفسه ما شاء من الأمرين، فإن العاقل لا يختار الإلقاء في النار، فإذا لم يختر ذلك فلا بد أن يؤمن بالآيات فلا يلحد فيها(2).

3 ـ التعجيز كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 23]. فالأمر في هذه الآية لبيان تعجيز الناس وانقطاعهم وانخزالهم أمام إعجاز القرآن، وأن الحجة قد بهرتهم ولم تبق لهم متشبثاً غير قولهم: الله يشهد أنا صادقون. وهو قول مدعاة للريبة. فكان الأمر في الآية لتعجيزهم وإرشادهم إلى ما يستيقنون به معجزتهم بلا ريبة(3).

4 ـ التسخير أو التكوين وهذا لا يجوز إلا من الله جل ثناؤه كما في قوله تعالى في بني إسرائيل ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف: 166]. فالأمر في الآية دل على (مسخهم قردة)(4).

(1) الكشاف 1: 592.
(2) مجمع البيان 9: 15.
(3) الكشاف 1: 246 وحاشية السيد الشريف عليه.
(4) الكشاف 2: 127.

وإنما ذكر (كن) ليدل على أنه ـ سبحانه ـ لا يمتنع عليه شيء، وأجاز الزجاج أن يكون قيل لهم ذلك بكلام سمعوه فيكون ذلك أبلغ في الآية النازلة بهم[1].

5 ـ الإهانة كدلالة الأمر في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]. والآية في سياق تصوير مشهد من مشاهد العذاب يوم القيامة قال تعالى: ﴿خُذُوهُ فَٱعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ * ثُمَّ صُبُّوا۟ فَوْقَ رَأْسِهِۦ مِنْ عَذَابِ ٱلْحَمِيمِ * ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ * إِنَّ هَٰذَا مَا كُنتُم بِهِۦ تَمْتَرُونَ﴾ [الدخان: 47 ـ 50]. فليس ثمة ذوق وإنما هو العذاب الذي كانوا يشكون به. وروي أن أبا جهل قال لرسول الله ﷺ: ما بين جبليها (مكة) أعز، ولا أكرم مني، فوالله ما تستطيع أنت ولا ربك أن تفعلا بي شيئاً[2]. وهناك معان أخر خرج إليها الأمر[3].

ثانياً : النهي، وهو طلب الكف عن فعل على وجه الاستعلاء والإلزام، وله صيغة واحدة، وهي (لا تفعل) على جهة الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: 12]، وقد يستعمل في معاني أخرى منها:

1 ـ **الكراهة**، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء: 37] ولا تقتصر دلالة الكراهة على مشي المختال وإنما هي تشمل قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الإسراء: 22] و﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23] و﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: 26] و﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً﴾ [الإسراء: 29] و﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: 32] و﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم﴾ [الأنعام: 151] و﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾

(1) مجمع البيان 4: 413.
(2) الكشاف 3: 507.
(3) الإتقان 3: 242ـ 243.

[الأنعام: 151] و﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ﴾ [الأنعام: 152] و﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36] و﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء: 37].

وذلك كله بدليل قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: 38][1].

2 ـ **الدعاء**، وهو الذي يصدر من الأدنى إلى الأعلى كقوله تعالى حكاية عن الراسخين في العلم: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: 8]. وقد تلاه دعاؤهم في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: 9].

3 ـ **الإرشاد**، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة: 101]، فليس النهي في هذه الآية عن المساءلة وإنما أرشدهم الله تعالى بالنهي إلى أن يكفوا عن أسئلة معينة ذكرت في أسباب نزول الآية[2].

4 ـ التسوية كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذِهِ ٱلنَّارُ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ * أَفَسِحْرٌ هَٰذَآ أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ * ٱصْلَوْهَا فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: 14 ـ 16]. فقوله: ﴿تَصْبِرُوا۟﴾ يعني تسويته بالأمر بالصبر. قال الزمخشري: «فإن قلت: لم علل استواء الصبر وعدمه بقوله: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: 16] قلت: لأن الصبر إنما يكون له مزية على الجزع لنفعه في العاقبة، بأن يجازي عليه الصابر جزاء الخير، فأما الصبر على العذاب الذي هو

(1) الكشاف 2: 450 ومجمع البيان 6: 416.

(2) مجمع البيان 3: 250.

الجزاء ولا عاقبة له ولا منفعة، فلا مزية له على الجزع»[1].

5 ـ الاحتقار والتقليل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ * لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: 87، 88] فالنهي في ﴿لَا تَمُدَّنَّ﴾ [الحجر: 88] يعني تحقير متاع الدنيا أمام ما أوتي الرسول الكريم من نعمة عظمى، كل نعمة وإن عظمت، فهي إليها حقيرة ضئيلة، وهي القرآن الكريم[2] وهناك معان أخر خرج إليها النهي[3].

ثالثاً : الاستفهام، وهو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل، وقيل فيه: الاستخبار وهو طلب خبر ما ليس عند المستخبر، والدائر في كتب البلاغة مصطلح (الاستفهام)[4] وله ألفاظ موضوعة معروفة، تستعمل كثيراً في معاني غير الاستفهام بحسب ما يناسب المقام، منها:

1 ـ **الاستبطاء**: نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 214] فمعنى الاستفهام في ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ طلب الصبر وتمنيه واستطالة زمان الشدة وفيه دليل على تناهي الأمر في الشدة، وتماديه في العظم، لأن الرسل لا يقدر ثباتهم، واصطبارهم وضبطهم لأنفسهم، فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا، فكان ذلك الغاية في الشدة التي لا مطمح وراءها[5].

---

(1) الكشاف 4: 23.
(2) نفسه 2: 397.
(3) الإتقان 3: 343 ـ 344 ومعجم المصطلحات البلاغية 3: 344.
(4) الصاحبي 181 ومعجم المصطلحات البلاغية 1: 181.
(5) الكشاف 1: 356.

2 ـ **التنبيه على الضلال** كدلالة ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 24 ـ 27] إذ خرج الاستفهام إلى تنبيههم على الضلال، كما يقال لتارك الجادة اعتسافاً، أو ذهاباً في تشعبات الطريق، أين تذهب؟. مثلت حالهم بحاله في تركهم الحق، وعدولهم عنه إلى الباطل[1].

3 ـ **الوعيد** كدلالة الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ * ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ * كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ﴾ [المرسلات: 16 ـ 18]، وهو وعيد لأهل مكة، فالمراد ثم نفعل بأمثالهم من الآخرين مثل ما فعلنا بالأولين، ونسلك بهم سبيلهم، لأنهم كذبوا مثل تكذيبهم[2].

4 ـ **التقرير** كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ [الضحى: 6] حيث خرج الاستفهام إلى تقرير حقيقة يتم النبي ﷺ وذلك أن أباه مات، وهو جنين قد أتت عليه ستة أشهر، وماتت أمه، وهو ابن ثماني سنين فكفله عمه أبو طالب.

5 ـ **الإنكار** كما في قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾ [النجم: 21]. أي لا يكون هذا، وذلك أنهم كانوا يقولون: إن الملائكة، وهذه الأصنام بنات الله، وكانوا يعبدونهم، ويزعمون أنهم شفعاؤهم عند الله تعالى مع وأدهم البنات فقيل لهم: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾ «أي: فكيف تجعلون هؤلاء الإناث أنداداً لله وتسمونهن آلهة، ومن شأنكم أن تحتقروا الإناث»[3] وهناك معان أخر[4].

---

(1) نفسه 4: 226.

(2) نفسه 4: 203.

(3) نفسه 4: 31.

(4) الإيضاح 1: 131، 137. والإتقان 3: 235 ـ 242.

رابعاً : التمني، وهو طلب حصول شيء على سبيل المحبة، ولا يشترط فيه إمكان المتني أي أن التمني يكون في المستحيلات، وكلمته الموضوعة له (ليت). كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 27]. فقد تمنوا الرد إلى الدنيا وهو مستحيل عليهم.

وقد تستعمل أحرف أخرى للتمني. **أحدها**: (هل) كقوله تعالى: ﴿فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ﴾ [الأعراف: 53]. حيث تمنوا أن يكون لهم شفعاء يشفعون لهم في إزالة العقاب[1]. **الثاني**: (لو) كما في قوله تعالى في قصة لوط: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: 80]. **الثالث**: (لعل) كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ * أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [المؤمن: 36، 37][2].

وقد اختلف العلماء في عد التمني من الإنشاء أو الخبر. إذ جعله ابن فارس والزركشي[3] خبراً، وأدخله القزويني والسيوطي في الإنشاء[4].

ويلاحظ فيما أوردنا من التمني أنه بقي على دلالته الأصلية فلم يخرج إلى دلالات أخر كما هو الحال في الأمر والنهي والاستفهام.

خامساً : النداء، وهو طلب إقبال المدعو على الداعي بحرف مخصوص، ويستعمل في معاني أخرى منها:

1 ـ **الاختصاص**، وهو كالنداء، إلا أنه لا حرف فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [هود: 73]. والاختصاص يدل

---

(1) مجمع البيان 4: 426.

(2) البرهان للزركشي 2: 321.

(3) الصاحبي 179 والبرهان 2: 322.

(4) الإيضاح 1: 131 والإتقان 3: 245.

على المدح، إذ أن المراد أهل بيت خليل الرحمن(1).

2 ـ التنبيه كقوله تعالى في قصة مريم ﴿يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا﴾ [مريم: 23]، وذلك لأن حرف النداء يختص بالأسماء.

3 ـ التحسر كقوله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ﴾ [يس: 30]، ومعناه أنه لو كانت الحسرة مما يصح نداؤه لكان هذا وقتها.

وقد اختلف العلماء في عد النداء من الإنشاء(2).

هذه طائفة من الموضوعات التي تحدث عنها البلاغيون في مبحث الإنشاء، ويلاحظ أنهم جعلوا الإنشاء أصلاً وقسموه على أقسام لبيان المعاني التي يخرج إليها.

ب ـ الإنشاء غير الطلبي:

وهو ما لا يستدعي مطلوباً. وله أساليب مخصوصة، وهي صيغ المدح والذم والتعجب والقسم والرجاء وصيغ العقود، وهي أساليب خبرية، لا يراد بها الإخبار، لأنها لا تحتمل الصدق أو الكذب، لهذا لم توضع في مباحث الخبر. ولا يهتم البلاغية بهذه الأساليب الإنشائية لقلة الأغراض المتعلقة بها، ولأن معظمها أخبار نقلت عن معانيها الأصلية، أما الإنشاء الذي يعنون به فهو الطلبي، لما فيه من تفنن في القول(3).

وهذا يعني أن الإنشاء غير الطلبي ليس له معاني يخرج إليها في الكلام، كما وجدنا في الإنشاء الطلبي. ويلاحظ أن بعض العلماء أدخل الترجي في الإنشاء، وقد خرج لمعنى الإشفاق في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾

(1) الكشاف 2: 282.

(2) الإيضاح 1: 146 البرهان للزركشي 2: 323، 325 والإتقان 3: 246 ـ 247.

(3) معجم المصطلحات البلاغية 1: 334.

[الشورى: 17][1]. ولكن خروجه عن معناه الأصلي نادر، وربما كانت الآية المذكورة وحيدة فيه.

معاني الخبر:

الخبر باب واسع من أبواب الكلام، فلو استثنينا الإنشاء، لدخل الشطر الأكبر من الكلام فيه، وله معان كثيرة منها:

1 ـ الأمر كقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾ [البقرة: 233] فإن السياق يدل على أن الله تعالى أمر بذلك، لا أنه خبر، أو هو خبر في معنى الأمر المؤكد أي أن أصل الكلام ليرضعن وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد للأمر، وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله[2].

2 ـ النهي، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]. فقوله: ﴿لَا تَعْبُدُونَ﴾ أخبار في معنى النهي، كما تقول: تذهب إلى فلان تقول له هذا، تريد الأمر، وهو أبلغ من صريح الأمر والنهي، لأنه كأنه سورع إلى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه[3].

3 ـ الوعد، كقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53].

ويعني ما يسر الله تعالى لرسوله ﷺ وللخلفاء من بعده ونصار دينه في آفاق الدنيا وبلاد المشرق والمغرب، وفي باحة العرب خصوصاً من الفتوح التي لم يتيسر أمثالها لأحد من خلفاء الأرض قبلهم[4].

---

(1) الإتقان 3: 245.

(2) الكشاف 1: 369.

(3) نفسه1: 293.

(4) نفسه 3: 458.

4 ـ الوعيد، كقوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 227]، وقد جاءت الآية في آخر سورة الشعراء، وهي ناطقة بما لا شيء أهيب منه، وأهول، ولا أنكى لقلوب المتأملين ولا أصدع لأكباد المتدبرين وذلك قوله: ﴿وَسَيَعْلَمُ﴾، وما فيه من الوعيد البليغ، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [الشعراء: 227] وإطلاقه وقوله: ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ﴾ [الشعراء: 227] وإبهامه[1]. وهناك معان آخر خرج إليها الخبر[2].

المجاز:

استقر المجاز على أنه يقع في المفرد، وفي الجملة[3]، وهو ما شاع بين العلماء[4] والعلاقة بينه وبين الاتساع وشيجة متينة، فقد كان الاتساع عند سيبويه يطلق على المجاز[5].

ومن المجاز في المفرد أو اللغوي قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]. حيث سمي جزاء الاعتداء اعتداء، لأنه مسبب عنه[6]. وقد سوغت العلاقة السببية إقامة الاعتداء مقام الجزاء إظهاراً لقوتها بين الجزاء والاعتداء ولوجوب أن يأتي الجزاء بعد الاعتداء في سياق تظهر فيه روح القوة والتمكن[7]. وقد سبقت آيات تأمر المسلمين بقتال من يقاتلونهم وتنظم أمور ذلك القتال سواء أكان عند المسجد الحرام أم عنده غيره في سبيل نشر الإسلام فجاء السياق مشيراً إلى القوة وقد تلاءم معه قوله

(1) نفسه 2: 134.
(2) الصاحبي 179ـ 181 والبرهان للزركشي 317.
(3) أسرار البلاغة 376.
(4) نهاية الإيجاز 167 ومفتاح العلوم 172 والإيضاح 2: 268.
(5) الكتاب 1: 212ـ 313.
(6) الإشارة إلى الإيجاز 52 والبرهان للزركشي 2: 260.
(7) التصوير البياني 348.

تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] بحيث أقيم فيه الاعتداء مقام الجزاء.

وقد تراعى السببية ولكن على عكس ما سبق كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10] حيث تجوز بالمسبب عن السبب[1]. أي أن النار ـ هنا ـ مسبب أو نتيجة لأكل أموال اليتامى، وفي هذا المجاز تفظيع وتنفير من أكل أموال اليتامى، وجاء السياق مصوراً لذلك حيث اقترنت النار بما يأكلون في بطونهم، فهؤلاء يقذفون النار في أفواههم، فتندلع في بطونهم[2].

وقال تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل: 2]، أي صل الليل، لأن القيام بعض الصلاة[3]. ويلاحظ في هذا النوع من المجاز، أن الجزء مهم وأساسي من الكل، فالقرآن الكريم سمي الصلاة قياماً، لأنه ركن مهم من أركانها لا تصح إلا به في حالة الصحة، ولذلك لم يسمها تشهداً أو بسملة[4]. كما يلاحظ أنه سماها قياماً لا ركوعاً أو سجوداً أو قراءة على الرغم من أن هذه الأمور أركانها أيضاً، لأن السياق اقتضى ذكر القيام. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل: 1، 2]. فالأمر بالقيام، وهو جزء من الصلاة ـ يوافق ما نودي به الرسول ﷺ ـ من التزمل وهو التلفف في الثياب أو تحمل الأمر العظيم[5].

وقال تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: 19] وأصابعهم مجاز عن أناملهم، وهذه بعض تلك، وحكمة التعبير عن الأنامل بالأصابع الإشارة إلى أنهم يدخلون أناملهم في آذانهم بغير المعتاد، فراراً من الشدة،

---

(1) البرهان للزركشي 2: 260.

(2) التصوير البياني 352.

(3) الإشارة إلى الإيجاز 66 والبرهان للزركشي 2: 265.

(4) التصوير البياني 355.

(5) الكشاف 4: 174ـ 175.

وأن هذه الصورة المرعوبة تطوي وراءها مزيداً من الإحساس بالهول[1].

وقد يعبر المجاز بماضي الشيء عن حاضره كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 2] حيث سمى البالغين يتامى، لأن اليتامى لا يسمون يتامى بعد سن البلوغ حين يؤتون أموالهم. ولكن العدول إلى صفة اليتم في الآية الكريمة يومىء إلى سرعة إعطائهم الأموال بعد الرشد، وذهاب اليتم من غير مهمة، ثم إنه يرقق قلوب الأولياء ويذكرهم بشكل هؤلاء اليتامى وحرمانهم من عطف الأبوة[2].

أما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27] فقد عبر عن حاضر الأولاد بمستقبلهم إشارة إلى أن الولد سينحو قطعاً منحى أبيه[3]. وقد وافق المجاز سياق الآيات موافقة ظاهرة وذلك أن المجاز في سياق دعوة نوح ـ عليه السلام ـ على الذين لم يؤمنوا بما جاء، قال تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ۞ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 26، 27] فهو قد علم حالهم من الكفر المتأصل فيهم، فأخبر عما سيلدون بالكفر والفجور، وكأنه حقيقة ماثلة أمامه. جاء في الكشاف «فإذا قلت: بم علم أن أولادهم يكفرون، وكيف وصفهم بالكفر عند الولادة؟. قلت: لبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً، فذاقهم وأكلهم وعرف طباعهم وأحوالهم، وكان الرجل منهم ينطلق بابنه إليه، ويقول: احذر هذا فإنه كذاب، وأن أبي حذرنيه، فيموت الكبير وينشأ الصغير على ذلك»[4] ومن هذا المجاز أنواع أخرى أعرضنا عنها اختصاراً[5].

(1) البرهان للزركشي 2: 262 والتصوير البياني 355.

(2) الإشارة إلى الإيجاز 70 والتصوير البياني 357.

(3) الإشارة إلى الإيجاز 71 والتصوير البياني 357.

(4) الكشاف 4: 165.

(5) الإشارة إلى الإيجاز 71 وما بعدها والبرهان للزركشي 2: 369.

أما المجاز في الجملة أو المجاز العقلي فمنه قوله تعالى: ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ [العلق: 16] حيث وصف الله تعالى الناصية، وهي شعر مقدم الرأس، بالكذب والخطأ على الإسناد المجازي، وهما في الحقيقة، لصاحبها، وفيه من الحسن والجزالة ما ليس في قولك: ناصية كاذب خاطىء[1]. وذلك أن التعبير المجازي دقيق في تصوير مشهد التعذيب موحٍ إيحاء يقع في النفس. فالآية في سياق الكلام على وعيد أبي جهل، بسبب كذبه وتوليه عن الإسلام قال تعالى: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ [العلق: 15] فتوعده - سبحانه - بتعذيبه بجزه من ناصيته ودفعه بها إلى النار[2]. إهانة واستخفافاً بصاحب الناصية. فالكلام على الناصية وليس على صاحبها ثم جاءت آية المجاز ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ [العلق: 16] متوافقة مع معنى الإهانة والاستخفاف، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: 2]، فنسبت زيادة الإيمان إلى الآيات، لأنها سبب فيه[3]. لقد وصف القرآن الكريم المؤمنين بأنهم: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ فالسياق في تعديد صفات المؤمنين، ومنها زيادة إيمانهم بتلاوة آيات الله، فعدل إلى الآيات لأنها سبب في ذلك، ولأن النفس تطمئن بالآيات ويرسخ بها اليقين، لأن تظاهر الأدلة أقوى للمدلول عليه[4].

وقال تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَٰنَ شِيبًا﴾ [المزمل: 17] وقد نسب الفعل إلى اليوم لوقوعه فيه[5]. وقد سبقه قوله تعالى: ﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا﴾ و﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا﴾ [المزمل: 41] وهو توعد للمكذبين وتهديدهم بعذاب يوم القيامة،

(1) الكشاف 4: 272.
(2) نفسه: الموضع ذاته.
(3) البرهان للزركشي 2: 256.
(4) الكشاف 2: 142.
(5) البرهان للزركشي 2: 257.

فالسياق في وصف ذلك اليوم، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا﴾ فنسب الفعل إلى الظرف، ليصف شدة ذلك اليوم، وأنه يوم يشيب فيه الأطفال، إشارة إلى ما يحصل فيه من الأهوال[1].

وقال تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: 2] وقد عدل في إسناد الأثقال إلى الأرض، لأنها مكانها، والأثقال هنا، ما في جوف الأرض من الدفائن[2]. وسوغ ذلك العدول أن السياق في وصف الأرض يوم القيامة فهي التي تزلزل وهي التي تخرج ما فيها، وتستمر السورة في الكلام عليها، وقد بني معظم فواصل السورة على ضمير المؤنثة[3].

(1) تنزيه القرآن 439 والكشاف 4: 178.
(2) أسرار البلاغة 357.
(3) الكشاف 4: 376.

الفصل الخامس:

التصوير

ليس لنا أن نتعمق في بحث (الصورة) في الموروث النقدي والبلاغي العربي، وقد سبقتنا إليه دراسات جادة[1]. وليس لنا كذلك أن نلم بدراسات الصورة في البحث المعاصر، وهي إن اتفقت مع مفهوم الصورة في تراثنا فرعاً، اختلفت معه أصلاً. وإنما نحاول أن نقدم مفهوماً يفيد في دراسة الجانب التصويري من أسلوب القرآن الكريم، منتفعين بجهود علمائنا الذين أشبعوا هذا الجانب بحثاً ودراسة، مسترشدين بما تسنى لنا الوقوف عليه من مفاهيم حديثة للصورة، والمجمع عليه أن التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن، وهو مذهب مقرر وخطة موحدة، وخصيصة شاملة، وطريقة معينة تستخدم بطرائق شتى، وفي أوضاع مختلفة[2]. وذلك لأن هناك فرقاً كبيراً بين أن تفيض الكلمات بالمعاني والمقاصد، وأن تفيض بها الأحداث والصور، كالفرق بين لفظ (الشجاعة) وما تدل عليه صورة الأسد، وكالفرق بين أمر الله تعالى للسماء والأرض بالتكون وإجابتهما له سبحانه، بالإطاعة، وتعبير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11].

---

(1) ينظر مثلاً الصورة الأدبية للدكتور مصطفى ناصف والصورة الفنية للدكتور جابر محمد عصفور والتصوير البياني للدكتور محمد أبو موسى.

(2) التصوير الفني 29.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف: 172]، ومعلوم أنه لا قول في هذه المواقف، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى(1). وأن المعاني التي تفيض بها الأحداث والصور أغزر وأبين وأمكن، ولا بد أن يكون هذا القدر الزائد مقصوداً، وأن لا يكون هناك سبيل إلى الإبانة عنه إلا هذا الطريق(2). من ذلك التشبيه في قوله تعالى في قصة نوح ـ عليه السلام ـ ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَٰبُنَيَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [هود: 41ـ 42].

فقوله: ﴿فِي مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ﴾ [هود: 42] يريد موج الطوفان، شبه كل موجة منه بالجبل في تراكمها وارتفاعها(3). ويلاحظ أن وجه الشبه متناسق مع سياق الموقف، فتراكم الأمواج وارتفاعها كالجبال تصوير للمشهد الذي ينادي فيه نوح ابنه، ولكن البنوة العاقة لا تحفل بضراعة الأب، فتتغير صفحة الموقف ﴿وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ﴾ [هود: 43]. فالموج ـ إذن ـ ذلك الذي شبه بالجبال هو الذي يحول بينهما، وقد قدم لهذه الإحالة بتصوير حجمه وارتفاعه وأنهما كالجبال، إن السامع ليمسك أنفاسه في هذه اللحظات القصار ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ﴾ [هود: 42] ونوح الوالد الملهوف يبعث بالنداء، وابنه الفتى المغرور، يأبى إجابة الدعاء، والموجة القوية العاتية تحسم الموقف في لحظة سريعة خاطفة(4).

الدلالة التصويرية في صيغ البيان:

لم يكن الأساس في فهم الصورة عند علمائنا القدماء معزولاً عن فكرة

---

(1) الكشاف 3: 445 و 2: 129.

(2) التصوير الفني 7.

(3) الكشاف 2: 270.

(4) التصوير الفني 46.

العلاقة بين المادة والصورة. وهو أساس فلسفي واضح طبقه الفلاسفة على الشعر، بعد أن افترضوا أن الشعر صناعة مثل غيره من الصناعات، وأن العلة الصورية في الشعر ليست إلا حسن تأليفه الذي يقترن بالتخييل. والتخييل طريقة خاصة في صياغة المعاني، والأفكار صياغة مؤثرة، ولقد عمقت هذه الأفكار مفاهيم البلاغيين والنقاد عن العلاقة بين الألفاظ والمعاني، ووضعت المهاد الفلسفي للفكرة التي ترى أن المعنى الواحد يمكن التعبير عنه بطرائق متعددة تتفاوت قيمتها، تبعاً لما فيها من صياغة[1]. وقام على هذه الفكرة علم البيان، واتخذ موضعه بين علوم البلاغة العربية، على أساس أنه «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»[2]. وهو أيضاً، المعول عليه في دراسة الصورة، ففيه مباحث المجاز والتشبيه والاستعارة، وهي تفتح للباحث آفاقاً رحبة في اكتشاف مناحي التصوير، واستجلاء مناطق الإبداع فيه.

وقد فهمت هذه المباحث على أساس الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى كما ذهب الشيخ عبد القاهر، وهو مستفيد من مقولة الجاحظ المعروفة. فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير[3].

وقد دارت دراسات الصورة القرآنية بعد الجاحظ، في فلك عبارته، وتلقفها العلماء، كل يفيد من جانب منها في تأييد وجهة نظره في الإعجاز المتسع لكل الآراء فكان الرماني والخطابي والباقلاني يجمعون على أن القرآن الكريم جاء بأفصح الألفاظ في أحسن أنظمة التأليف، وأن البلاغة هي إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ[4]. ونستطيع أن نقول إن إيصال

---

(1) الصورة الفنية 384.

(2) الإيضاح 2: 212.

(3) الحيوان 3: 131 ـ 132 ودلائل الإعجاز 263.

(4) النكت 69 بيان إعجاز القرآن 24 إعجاز القرآن للباقلاني 35، 183.

المعنى إلى القلب في أحسن صورة أو بيان، يعد تفسيراً لكلمة الجاحظ المشهورة، وكأن الجاحظ يعني أن إفهام المعنى لا بد أن يكون إفهاماً مؤثراً، وبعبارة أخرى: إن الشاعر يقوم بعمل المؤثر من خلال الارتباط بجوانب محسوسة، ومظاهر البديهة، أو ما نسميه الآن بالتجسيم[1].

ولم يفت عبد القاهر أن يقرب فكرة الصورة من الأذهان فيشبهها بنسيج الديباج وصوغ الشنف والسوار، وهو يستمد من معين عبارة الجاحظ الثر، ويجهد في أن يبرز مفهوم الصورة مصححاًموجهاً الأقوال المأثورة في مقايسة الكلام أو الشعر بالصناعة[2] وأسهب في البرهنة على فكرة اختلاف الصورة في التعبيرين، وقسم الشعر الذي يرى أنه في معنى واحد على قسمين:

قسم أتى فيه الشاعر بالمعنى غفلاً وساذجاً، وقد أخرجه شاعر آخر في صورة تروق وتعجب. وقسم أنت ترى كل واحد من الشاعرين قد صنع في المعنى وصور. وأورد أمثلة كثيرة على ذلك[3].

وانتهى إلى ما بداه من اعتماد مقولة الجاحظ وتوجيهها توجيهاً، أفاد منه في نظرية النظم، وأفادنا في إيضاح مفهوم الصورة عند علمائنا القدماء، فقال: «اعلم أن قولنا (الصورة) إنما هو تمثيل، وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكان تبين إنسان من إنسان، وفرس من فرس بخصوصية، تكون في صورة هذا، لا تكون في صورة ذاك، وكذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان تبين خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين، وبينه في الآخر بينونة في عقولنا، وفرقاً، عبرنا عن ذلك الفرق، وتلك البينونة بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك. وليس العبارة عن ذلك

(1) الصورة الأدبية 39.
(2) دلائل الإعجاز 260 ـ 261.
(3) نفسه 489 ـ 508.

بالصورة شيئاً، نحن ابتدأناه، فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: وإنما الشعر صياغة، وضرب من التصوير»[1].

وإن التفاوت في القدرة على التصوير لا يرجع إلى دلالة اللفظ الوضعية، فالناس كلهم متساوون في هذه القدرة، بعد أن يستووا في العلم بها، ولكن الاختلاف بل التفاضل بينهم يعود إلى الدلالات الناجمة عن طريق الصياغة أو التصوير، فالكلام «على ضربين»:

ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده.

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ، ولكن يدلك اللفظ على معناه، الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض.

ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[2].

فمرحلة (معنى المعنى) هي المستوى الفني من الكناية والاستعارة والتشبيه وفي هذه المرحلة يكون التفاوت أيضاً في الصورة أو الصياغة، لأنه تفاوت في الدلالة المعنوية أيضاً، مثلما يحدث أيضاً تفاوت في الدلالة الأولى، ومن مرحلة المعنى يتكون علم المعاني، ومن مرحلة معنى المعنى يجيء علم البيان[3].

وقد جاء مفهوم الصورة في العصر الحديث من عهد أرسطو، وهي عنده ما قابل المادة، وعلى هذه المقابلة بنى فلسفته كلها، وطبقها على الطبيعة وعلم النفس والمنطق، فصورة التمثال عنده، هي الشكل الذي أعطاه المثال إياه.

---

(1) نفسه 508.

(2) نفسه 262، 263.

(3) تاريخ النقد (إحسان عباس) 429.

وأخذ بهذا المفهوم المدرسيون، وهم طائفة من أدباء العصور الوسطى الأوروبية، وتوسعوا فيه، ثم تشعب مفهومها شعباً كثيرة، على حسب اختلاف الثقافات وتغير الأزمان، فكانت الصورة عند أصحاب الاتجاه التصويري في الشعر تتجسد في أن الشعر تعبير بالصور المجسمة للأشياء، والموضوعات التي يعالجونها، مما ينبض بالعاطفة والفكر معاً.

وهناك دلالة أخرى للصورة، أوسع دائرة من الدلالة السابقة، وهي مستخدمة لدى علماء النفس وعلماء الجمال، تتمثل في استحضار العقل لما سبق ادراكه بالحواس وليس ضرورياً أن يكون ذلك المدرك مرئياً، ومن ثم دخلت فيه مدركات الحواس الأخرى، من المسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات. وهذا الاستحضار أو التوليد للمدركات الحسية، أي الصورة، مجال اختلاف بين البشر بحسب اختلافهم في أنواع التجارب الحسية التي مر بها كل واحد منهم.

وهناك من ذهب إلى أن الصورة لب القصيدة، وأن القصيدة قد تكون صورة كلية مؤلفة من مجموعة من الصور الجزئية. وغير ذلك من المفاهيم[1].

واختلف مجال الصورة نتيجة لاختلاف مفاهيمها، فمن النقاد من توسع فيها بحيث تشمل العمل الأدبي بجميع أبعاده، وكأن الصورة عند هؤلاء، نوع من تصور الوجود، أو كأنها تساوي ما يسميه بعض النقاد الرؤيا أو عالم الكاتب أو الشاعر، وفي مقابل هذا نجد نقاداً آخرين يكادون يحصرون الصورة في الاستعارة والتشبيه[2]. ثم كانت آراء الباحثين مختلفة في الأخذ بمفهوم الصورة، فرأي يلغي دراسة التشبيه والاستعارة والكناية على وفق منهج البلاغة العربية، ويدخلها في دراسة الصورة الأدبية[3].

(1) التعبير البياني 166، 167، 173، 179.

(2) مدخل إلى علم الأسلوب 56.

(3) في اللغة ودراستها 236.

ورأي يجد أن دراسة التشبيه والمجاز والكناية تحت مصطلح (الصورة والخيال) يطمس مادة علمية، ارتبطت بهذه الأبواب، ويغفل الأثر القرآني فيها[1].

ورأي يساوي بين الدراستين، حيث يمكن القول إن حديث القدماء عن التشبيه والاستعارة والتمثيل والكناية والمجاز هو حديثنا اليوم عن الخيال، وعن الصورة الشعرية[2]. ولكن الإفادة من هذه المفاهيم في دراسة التصوير القرآني يصطدم بصعوبة تنشأ عن اختلاف المنطلق في الدراسة. وذلك لأن منطلق دراسات الصورة في العصر الحديث، ومعظمها متأثر بدراسات الغربيين لها، يعود إلى الفلسفة الوضعية، حيث تدرس الظواهر على أنها ذات منشأ وضعي إنساني، ليس للأمور الدينية الغيبية دخل فيه.

ثم أن دراسات الصورة ترتبط بالتجربة الإنسانية وبقدرات الإنسان وثقافته وطبيعته.

ومعلوم أن هذه الأمور لا يمكن التطرق إليها في الدراسة القرآنية، لأن منشىء القرآن لا يمكن أن يقاس بالمقاييس الإنسانية، فكان كلامه ذا خصوصية تستتبع خصوصية في منهج البحث في دراسة الصورة القرآنية. لذلك رأينا اقتفاء أثر علمائنا القدماء الذين فتحوا طرق تلك الدراسة، وانضجوا كثيراً من ثمارها، ولا سيما التصوير بالتشبيه والتمثيل والاستعارة، فهي أصول كبيرة، كان جل محاسن الكلام، إن لم نقل كلها، متفرقة عنهما، وراجعة إليها[3].

التصوير بالتشبيه:

إذا جاء التشبيه في أعقاب المعاني أفادها كمالاً، وكساها حلة وجمالاً كما

(1) التصوير البياني 18 ـ 19.
(2) المجاز وأثره 51.
(3) أسرار البلاغة 26.

قال الزركشي[1]. وقد أفاد منه العرب في كلامهم حتى صار عندهم طريقة معروفة، يسلكها الأدباء القدماء والمحدثون، كما قال العسكري، فهم كثيراً ما يشبهون الجواد بالبحر والمطر، والشجاع بالأسد، والحسن بالشمس والقمر، وصار ناس رموزاً في التشبيه لشهرتهم بخنصال، كالسموأل في الوفاء، وحاتم في السخاء، وباقل في العي، وهبنقة في الحمق[2].

وكثرة التشبيه في القرآن الكريم جعلت بعض العلماء يخصص له كتاباً مفرداً، كالجمان في تشبيهات القرآن لابن ناقيا (485هـ)، ولكن دراسته في القرآن بدأت منذ وقت مبكر، ولم تقصد لذاتها أولاً، كما صارت فيما بعد، بل جاءت أشتاتاً عند من تناول مجازات القرآن بالبحث كأبي عبيدة[3]. أو عند من رد طعن المتشككين في أسلوب القرآن كالجاحظ[4]. أو عند من كتب في إعجاز القرآن كالرماني[5]، فجهود هؤلاء العلماء وغيرهم روافد صبت في التشبيه حتى صارت دراسته مبحثاً متكاملاً من مباحث علم البيان.

وقد قال الرماني فيه: «هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول، أو في النفس، فأما القول فنحو قولك: زيد شديد كالأسد، فالكاف عقدت المشبه به بالمشبه. وأما العقد في النفس فالاعتقاد لمعنى هذا القول، وأما التشبيه الحسي، فكماءين وذهبين، يقوم أحدهما مقام الآخر ونحوه، وأما التشبيه النفسي فنحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو، فالقوة لا تشاهد، ولكنها تعلم سادة مسد أخرى فتشبه[6].

(1) البرهان للزركشي 3: 414.
(2) كتاب الصناعتين 249.
(3) مجاز القرآن 1: 269.
(4) الحيوان 1: 211 ـ 212 و 2: 15 ـ 17.
(5) النكت 74.
(6) النكت 74.

وهذا النص يدل على جملة أمور منها أن العقد يعني عقد الكلام، وإقامة هيئته على صورة، تفيد أن أحد الشيئين مشبه بالآخر، ويسد مسده في الصفة المشتركة وذلك كقولك: زيد شديد كالأسد. فالكاف ربطت المشبه بالمشبه به، وعقدت بينهما.

فالتشبيه علاقة مقارنة تجمع بين طرفين، لاتحادهما أو اشتراكهما في صفة أو حالة، أو مجموعة من الصفات والأحوال، وهذه العلاقة قد تستند إلى مشابهة حسية أو مشابهة في الحكم أو المقتضى الذهني، الذي يربط الطرفين المقارنين، دون أن يكون ضرورياً اشتراك الطرفين في الهيئة المادية، أو في كثير من الصفات المحسوسة[1]. قال العسكري: «يصح تشبيه الشيء بالشيء جملة، وإن شابهه من وجه واحد، مثل قولك: وجهك مثل الشمس ومثل البدر. وإن لم يكن مثلهما في ضيائهما وعلوهما ولأعظمهما، وإنما شبهته بهما لمعنى يجمعهما وإياه وهو الحسن.

وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الرحمٰن: 24] إنما شبه المراكب بالجبال من جهة عظمها، لا من جهة صلابتها ورسوخها ورزانتها ولو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته لكان هو هو[2].

الأثر النفسي للتشبيه القرآني:

لا يخلو التشبيه القرآني من ملاحظة أثر نفسي في المتلقي، ولعل هذا يعود إلى أن الله تعالى عليم بخفايا النفس البشرية التي خلقها فأبدع خلقها، وهذا واضح في مقارنة تشبيهات القرآن بغيرها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: 39] وقول ابن الرومي في ذم الدهر:

---

(1) الصورة الفنية 208.

(2) كتاب الصناعتين 245.

تأتي على القمر الساري نوائبه حتى يرى ناحلاً في شخص عرجون

قال العسكري: وأين يقع هذا من لفظ القرآن[1].

ولعل العسكري أراد بقوله هذا أن تشبيه الآية الكريمة يشير إلى لحظ صلة بين الهلال في أواخر أيامه والعرجون القديم، تقوم على مشاركة أكثر من صفة بينهما، وكل صفة تختلف عن أختها، فالعرجون القديم فيه الضعف أو دقة الشكل والانحناء واصفرار اللون فجمع بشبيه القرآن ثلاث صفات من حيث الحجم والاستقامة واللون. قال الزمخشري: «وإذ قَدِم (الهلال) دقَّ وانحنى واصفر، فشبه به من ثلاثة أوجه»[2].

وأما تشبيه ابن الرومي فهو مقلد للتشبه القرآني مقصور على جانب الضعف في العرجون، وليس له دلالة الآية بالقديم على معاني كثيرة. فهو مطيل في إبراز جانب واحد والآية موجزة في دلالات كثيرة.

ومن ذلك أيضاً مقارنة تشبيه الآية نفسها بقول ابن المعتز في الهلال:

انظر إليه كزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر

حيث تلمس الشاعر للهلال ما يرفع من شأنه، فشبهه بزورق فضي مثقل بحمولة العنبر، ولكنه لم يزدنا شعوراً بجمال الهلال، ولا أنساً برؤيته، ولم يزد على أن وضع إلى جانب الهلال الجميل صورة شوهاء متخيلة. في حين كان تشبيه الآية الكريمة صورة تعبر عن الإحساس البصري والشعور النفسي معاً، وذلك أن القمر، وهو بهجة السماء وملك الليل، لا يزال يتنقل في منازله حتى يصبح بعد هذه الاستدارة المبهجة، هذا الضوء الساطع الغامر، الذي يبدد ظلمة الليل، ويحيل وحشته أنساً، يصبح بعد هذا كله دقيقاً نحيلاً محدودباً، لا تكاد العين تنتبه عليه، وكأنما هو في السماء كوكب تائه لا أهمية له، ولا

(1) كتاب الصناعتين 251.

(2) الكشاف 3: 323.

عناية بأمره[1]، فضلاً عن دلالة قوله تعالى (حتى عاد) على طي قصة رحلة طويلة، بدأها هلالاً، ثم مضى في مسيرة طويلة حتى عاد، وهذه النهاية متلائمة مع النهايات في آيات السياق ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ * وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ * وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: 37ـ 39] فالآيات الثلاث تفوح بريح العدم، فالنهار بحركته يسلخ من الليل فتبقى الظلمة والجمود، والشمس تجري أولاً، ثم تقف عند مستقرها الأبدي، والقمر يبدأ قصة مسيرته حتى ينتهي نوره ويعود كأنه موات[2].

من هذا نستنتج أن الجامع بين طرفي التشبيه إذ خلا من أثره النفسي، لم يقع التشبيه موقعه الأمثل به، ولم تتحقق الغاية المرجوة منه التي هي تأنيس النفس بإخراجها من خفي إلى جلي، وادناؤه البعيد من القريب ليفيد بياناً[3].

إن الغرض من التشبيه، وتأثيره النفسي يقودان إلى الإشارة إلى أقسام التشبيه على حسب وقعه في نفس المتلقي. وقد قال الرماني: «التشبيه البليغ إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف، وهذا الباب يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وذلك أنه يكسب الكلام بياناً عجيباً»[4]. وهو يومىء إلى أثر التشبيه في نفس المتلقي بكونه يكسب الكلام بياناً عجيباً، ولا شك في أن تعجب المتلقي حصل نتيجة التأثير فيه بإخراج الأغمض إلى الأظهر أو بادنائه البعيد، وهي أمور جاءت في التشبيه القرآني مع حسن التأليف، وتلاؤم الصورة مع سياقها، وتناسق أجزائها بعضها مع بعض، وقد سار على هذه الفكرة العلماء بعد الرماني[5]. مما جعلها عنصراً من عناصر التشبيه.

---

(1) من بلاغة القرآن 189، 192.
(2) التصوير البياني 26.
(3) البرهان للزركشي 3: 415.
(4) النكت 75.
(5) كتاب الصناعتين 246 وأسرار البلاغة 108 والإيضاح 2: 214.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: 39] وقد جاءت الآية بعد ذكر المؤمنين الذين يخافون اليوم الذي تتقلب فيه القلوب والأبصار والذين سيجزيهم الله سبحانه بأحسن ما عملوا، شبهت الآية أعمال الكفار في فوات نفعها وحضور ضررها بسراب لم يجده من خدعه شيئاً بل وجد الزبانية تجره إلى النار[1]. وقد جاء التشبيه برسم صورة مقابلة لحال المؤمنين الذين وعدهم الله بأحسن الجزاء. وقد نظر الرماني إلى هذا التشبيه نظرات متعددة تقربه من مفهوم الصورة في العصر الحديث[2]. فهو يتناول التشبيه من عدة جهات[3].

أولاً : النظر إلى ما فيه من عنصر البيان والكشف، فقد أبرز هذا التشبيه الأمر الذي يدرك بالفكر في صورة ما يدرك بالحس. فأعمال الكافرين الذين يأملون نفعها كالإحسان، وصلات ذى القربى لا يجدون لها جزاء يوم القيامة، حينما يكذبون في أشد الحاجة إلى هذا الجزاء.

وهذه الحالة أبرزها التشبيه في صورة محسوسة، هي صورة السراب الذي يخيل في الصحراء أنه ماء، فيتعلق به الظامىء الملهوف، وكلما جد في الوصول إليه اشتد ظمأه، وتحرقه حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، ويفجؤه هول رهيب.

---

(1) الكشاف 3: 69ـ 70.

(2) تعتمد الصورة الأدبية على التكامل في بنائها الذي يفضي إلى الوحدة الموضوعية في العمل الأدبي، وعلى التناسق في تشكلها بحيث يتم التناسب بينها وبين ما تصوره من عقل المنشيء ومزاجه تصويراً دقيقاً، وعلى الوحدة في ترابطها لتستوي عملاً فنياً، مع الإيحاء في تعبيرها، والتآزر الجزئي في تكاملها وإتمامها، فالصورة الأدبية عمل تركيبي يطلق على جزئيات العمل الأدبي التي تشكل وحدته وتكامله، ومن هذه الوحدات الجزئية تؤلف الصورة الكلية (النقد التطبيقي 139 ـ 142).

(3) النكت 75 ـ 76.

المعنى الذهني هنا ماثل في صورة حية، يتحرك، وترقبه العين، والفكرة صارت حدثاً وصحراء وحراً وظمأ وكداً ومعاناة ومفاجأة.

ثانياً : استخراج الصفة المشتركة التي تجمع الطرفين، ويكمن فيها المغزى، فصورة الظامىء، والسراب جيء بها هنا، لتؤكد في النفس عدم انتفاع الكافر بشيء من هذه الأعمال، مع شدة تلهفه إلى هذا النفع. وقد تمثل هذا في تحرق الظامىء، وشدة حاجته في الماء وانخداعه بالسراب، وكده نحوه، ثم خيبة أمله في الحصول على ما يريد.

ثالثاً : النظر في العناصر التي تتكون منها الصورة، لأن الدقة في اختيار هذه العناصر هي التي تكسب الصورة ثراء وخصوبة، وتجعلها أقدر على التعبير والإيحاء فاختيار الظمآن لا الرائي يكسب الصورة عمقاً بما يوحي به من معنى اللهفة والتحرق وشدة الحاجة، ثم التخاذل وشدة الأعياء.

رابعاً : البحث في الصياغة، ودراسة ما فيها من خصائص تفصح عن خفايا المعاني ثم ما تتصف به من سلاسة أو عذوبة، فجلال التشبيه في الآية الكريمة كما قال الرماني، يرجع أيضاً إلى حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة وصحة الدلالة.

وهذا النظر المتعدد يمكن أن يطبق على بقية وجوه التشبيه التي ذكرها[1].

وقال تعالى في بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَـٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: 171].

قال الزمخشري: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ﴾ [الأعراف: 171] أي قلعناه ورفعناه كقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ ٱلطُّورَ﴾ [النساء: 154]، والظلة كل ما أظلك من

(1) الإعجاز البلاغي 101ـ 111.

سقيفة أو سحاب. وذلك أن اليهود أبوا أن يقبلوا أحكام التوراة لغلظها وثقلها، فرفع الله الطور على رؤوسهم مقدار عسكرهم، وكان فرسخاً في فرسخ، وقيل لهم: إن قبلتموها بما فيها، وإلا ليقعن عليكم، فلما نظروا إلى الجبل خر كل رجل منهم ساجداً على حاجبه الأيسر، وهو ينظر بعينه اليمنى إلى الجبل فرقاً من سقوطه[1].

فانتزاع الجبل ورفعه فوق رؤوس اليهود شيء ليس واضحاً في التصور، لأننا لم نر قط جبلاً قد اقتلع من مكانه، ورفع فوق رؤوس قوم، كما حدث لليهود حين تمردوا على أحكام التوراة، ولما كانت هذه الصورة غير مألوفة في مجاري العادات ألحقها القرآن بصورة الظلة، وهي صورة شديدة الألف، وهكذا ينتقل المشبه من الغرابة والغموض إلى الألف والوضوح.

وقال تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الحديد: 21]. قال الرماني: «وفي ذلك البيان العجيب بما قد تقرر في النفس من العظم»[2]. ولعله أراد أن التشبيه اعتمد على ما علم بديهة وهو أن العرض أقل من الطور في قياس الأبعاد، فإذا شبه الله سبحانه وتعالى عرض الجنة بعرض السماء والأرض، وهذا العرض بعيد ليس للإنسان إلى إدراكه غاية، فقد تقرر في نفسه عرض الجنة. قال الزمخشري: «ذكر العرض دون الطول لأن كل ما له عرض وطول، فإن عرضه أقل من طوله، فإذا عرضه بالبسطة عرف أن طوله أبسط وأمد»[3].

فالتشبيه القرآني في هذه الآية اعتمد على ما هو واضح وجلي في النفوس من أمور البديهة المعلومة بالضرورة، وأوضح أن عرض الجنة أرحب، وأفسح

(1) الكشاف 2: 129.
(2) النكت 77.
(3) الكشاف 4: 65.

لما تعرفه النفوس وتحسه إحساساً منكشفاً، فالصورة ـ إذن ـ تصف بعداً فسيحاً لعرض الجنة من غير معاناة في التصوير.

وقال تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ﴾ [الرحمن: 24] والتشبيه في سياق تعداد آلاء الرحمن سبحانه وتعالى، وقد انتظم مع مجموعة آيات اختصت بذكر نعم الله في البحر وهي ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: 19، 20] و﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: 22] ويلاحظ أن التشبيه نبه على القدرة التي تسخر الفلك الجارية مع عظمها، وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الأقطار البعيدة فيها[1]. إن وجه الشبه هو العظم، وهو في الجبال أقوى والمراد هنا تجلية مظهر من مظاهر قدرة الله سبحانه في أنه ييسر لهذه الجواري، الضخمة حركتها على سطح الماء.

وهذا التشبيه يختلف عما سبقه. إذ أن الجامع بين طرفيه النظر إلى قوة الصفة وضعفها، وليس هذا موجودا في التشبيهات السالفة، حيث كان النظر إلى مستوى الوعي بالجامع أو الصفة المشتركة بين المشبه والمشبه به.

وقال تعالى في شجرة الزقوم: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِىٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ [الصافات: 64، 65]. وقد شبهه طلع شجرة الزقوم ولم يتسن للإنسان رؤيته، بشيء لم يره أيضا وهو رؤوس الشياطين، ولكن التشبيه اعتمد على ما حصل في نفوس الناس من بشاعة صور الشياطين وإن لم ترها عياناً[2].

وكيفما ندر تقسيم التشبيه القرآني على وفق ما ذهب إليه العلماء القدماء[3] نجد أن للنفس النصيب الأكبر والحظ الأدنى منه، ومن ذلك قوله تعالى في قصة نوح ـ عليه السلام ـ وسفينته التي تشق الأمواج المرتفعة كالجبال ﴿وَقَالَ

(1) النكت 78.
(2) البرهان للزركشي 3: 421.
(3) نفسه 2: 420.

ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٜىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآۚ إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ * وَهِيَ تَجۡرِي بِهِمۡ فِي مَوۡجٖ كَٱلۡجِبَالِ﴾ [هود: 41، 42] حيث رسمت الصورة كما تحس بها النفس وذلك أن تشبيه الموج كالجبال يمهد للعين بأن تتصور أمواجاً ضخمة وينقل إحساس ركاب تلك السفينة بالرهبة والجلال كما يحس بهما من يقف أمام الجبال الشاهقة(1).

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمۡ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦۗ وَأُحِلَّتۡ لَكُمُ ٱلۡأَنۡعَٰمُ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡۖ فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ * حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيۡرَ مُشۡرِكِينَ بِهِۦۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخۡطَفُهُ ٱلطَّيۡرُ أَوۡ تَهۡوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٖ سَحِيقٖ﴾ [الحج: 30، 31].

ويلاحظ أن التشبيه جاء في أعقاب أمر المسلمين بأن يكونوا غير مشركين. فبين لهم الشرك وهو أمر معنوي عقلي بحال بمن سقط من السماء فانتهبت لحمه الطير، أو أخذته الريح إلى مكان مجهول. وهذه الحال عقلية أيضاً إذ لا سبيل إلى إدراكها بالحواس. على أن التشبيه يوقع في النفس رهبة أمام مشهد ذلك الذي سقط من السماء فلم يكن له وجود إلا في الفناء.

وقال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 41]. حيث شبه وهن ما اعتمد عليه المشركون، من عبادتهم غير الله بالعنكبوت التي تتعب في بناء بيتها وتنظيمه، وهي لا تبني سوى أوهن البيوت وأضعفها، فقرن الأمر المعنوي بالصورة المحسوسة فزادته وضوحاً وتأثيراً(2). وقد جاء التشبيه بعد ذكر قصص أقوام مشركين لم تفلح رسل الله تعالى إليهم فحق عليهم العذاب بشركهم. قال تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذۡنَا بِذَنۢبِهِۦۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ أَرۡسَلۡنَا

(1) من بلاغة القرآن 192.

(2) نفسه 193.

عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ * مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ﴾ [العنكبوت: 40، 41]

فلخص التشبيه، بصورة بيت العنكبوت الواهن، مآلهم ومصيرهم.

التصوير بالتمثيل:

في التمثيل دلالات مفيدة لبيان كيفية التصوير به منها:

1 ـ التشبيه التمثيلي:

وهو مفهوم مبني على التشبيه، فقد ذهب الشيخ عبد القاهر إلى أن التشبيه ضربان: ضرب يكون فيه وجه التشبيه بين الطرفين واضحاً لا يحتاج فيه إلى تأول، كالأشياء التي تدركها الحواس، وذلك كتشبيه صوت بعض الأشياء بصوت غيره ونحو ذلك.

وضرب يحتاج فيه وجه الشبه إلى تأول، وهو يدرك بالعقول كقولك: هذه حجة كالشمس في ظهورها»[1]. فالأول هو التشبيه الظاهر الصريح، والثاني هو التمثيل[2] ويلاحظ أن تفرقة الشيخ بين التشبيه والتمثيل جاءت من وجه الشبه بين الطرفين فإذا كان وجه الشبه عقلياً فهو تمثيل بغض النظر عن أن يكون طرفا التشبيه مفردين أو مركبين. فمن التمثيل عنده، قولهم: ألفاظه كالماء في السلاسة. وهو ما انتزع فيه الشبه العقلي من شيء واحد. ومنه كذلك ما انتزع الشبه العقلي من عدة أمور، يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الأفراد، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتهما.

(1) أسرار البلاغة 81، 82.

(2) نفسه 96.

ومنه قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الجمعة: 5] والشبه منتزع من أحوال الحمار، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، ومستودع ثمر العقول، ثم لا يحس بما فيها، ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء ولا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوي أنه يثقل عليه، ويكد جنبيه، فهو، أي الشبه، مقتضى أمور مجموعة هي حمل الحمار الأسفار مع جهله بها(1). فالصورة تشعر المتلقي بخسارة، الذين لم يحملوا التوراة، وتوحي له بمشهد قريب منه، رآه في حياته على ذلك المعنى وهي صورة ممتزجة من عدة أشياء بحيث لا يراد كل منها منفرداً وإنما هي ممتزجة، لتشكل صورة خاصة.

وذهب السكاكي إلى أن التمثيل تشبيه وجهه وصف غير حقيقي، منتزع من عدة أمور، ومنه قوله تعالى في المنافقين: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17]. والآية في تمثيل حال المنافقين الذين توشك كلمة الإيمان التي تنطق بها ألسنتهم أن تأخذ بأيديهم إلى الطريق الصحيح، ثم ما يلبث الكفر الذي يضمرونه في قلوبهم أن يسد عليهم كل المسالك، بحال المستوقد للنار، حين يبرق ضوؤها حوله في ظلمات الليل، وما أن يحاول لمح معالم الطريق، حتى تنطفىء ناره، ويغشاه الظلام، ووجه الشبه الذي يشترك فيه الطرفان هنا، ظهور ما يطمع في الوصول إلى المطلوب بسبب مباشرة أسبابه، مع تعقب الحرمان والخيبة لزوال الأسباب. وهذا الوجه يتحقق فيه الأمران اللذان أشار إليهما السكاكي في معنى التمثيل وهما الوصف غير الحقيقي، وتأليفه من عدة عناصر(2).

(1) نفسه 90 ـ 91.

(2) مفتاح العلوم 185، 189 والتعبير البياني 63ـ 64.

وذهب القزويني إلى أن التمثيل تشبيه، وجهه وصف منتزع من متعدد أمرين، أو أمور. واعترض على تعريف السكاكي وأمثلته. لأنه اشترط أن يكون الوجه غير حقيقي. وجاء بأمثلة وجهها حقيقي[1].

ومن أمثلة هذا التمثيل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ * وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثۡبِيتٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ كَمَثَلِ جَنَّةِۭ بِرَبۡوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٞ فَـَٔاتَتۡ أُكُلَهَا ضِعۡفَيۡنِ فَإِن لَّمۡ يُصِبۡهَا وَابِلٞ فَطَلّٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 264، 265].

فالله سبحانه أراد أن يبين للناس أن الصدقة التي تبذل رياء، والتي يتبعها المن والأذى، لا تثمر شيئاً ولا تبقى، فنقل إليهم هذا المعنى المجرد في صورة حسية متخيلة، وجعلهم يتملون هيئة الحجر الصلب المستوى، غطته طبقة خفيفة من التراب، فظنت فيه الخصوبة فإذا وابل من المطر يصيبه، وبدلاً من أن يهيئه للخصب والقضاء كما هي شيمة الأرض، إذا به يتركه صلداً، وتذهب تلك الطبقة الخفيفة التي كانت تستره، وتخيل فيه الخير والخصوبة.

ثم جاء المعنى المقابل لذهاب الصدقات المتبوعة بالمن والأذى، وهو الإنفاق ابتغاء مرضاة الله، فهنا الوجه الثاني للصورة، إذ أن الصدقات التي تنفق ابتغاء مرضاة الله، هي في هذه المرة كالجنة، لا كحفنة من تراب، وإذا كانت حفنة التراب هناك على وجه صفوان، فالجنة هنا فوق ربوة. وهذا هو الوابل مشتركاً بين الحالتين، ولكنه في الحالة الأولى يمحو ويمحق. وفي الحالة الثانية يربي ويخصب. في الحالة الأولى يصيب الصفوان، فيكشف عن وجه كالح كالأذى، وفي الحالة الثانية يصيب الجنة، فيمتزج بالتربة ويخرج أكلاً،

(1) الإيضاح 2: 249 ـ 250.

ولو أن هذا الوابل لم يصبها، فإن فيها من الخصب والاستعداد وللإنبات، ما يجعل القليل من المطر يهزها ويحييها[1].

2 ـ التخييل:

وهو ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ويريها ما لا ترى[2].

وواضح أن مجال التخييل هو التصوير، ولكنه ينصرف إلى الأدباء من البشر، لأن الخيال الذي يمكن أن يتناوله الشيخ عبد القاهر وغيره هو ما كان في أبناء جنسهم، أما الخيال أو التخييل في القرآن الكريم فليس لهم إليه من سبيل.

ولكن قسماً من العلماء أدخلوه في ميدان الدرس القرآني لتأويل الآيات الموهمة بحسب ظاهرها بتجسيم الذات الإلهية وما يتصل بها من أعضاء وجوارح.

قال الزمخشري: «ولا ترى باباً في علم البيان أدق ولا أدق ولا ألطف من هذا الباب (التخييل)، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً»[3]. وقال في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 67] «نبههم على عظمته، وجلالة شأنه على طريقة التخييل فقال: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا﴾ والغرض من هذا الكلام، إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعة، تصوير عظمته والتوقيف على كنة جلاله، لا غير،

(1) التصوير الفني 31 ـ 32 وفكرة النظم 150.

(2) أسرار البلاغة 253.

(3) الكشاف 3: 409.

من غير ذهاب بالقبضة، ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز». ولما كان التخييل يستعمل في غير القرآن الكريم فقد تعقبه ابن المنير وفسر التخييل بالتمثيل(1).

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، وفيه قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف: 172] من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك «أنه تعالى نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة و الهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم، وقال لهم: ألست بربكم، وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك، وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، وفي كلام العرب. . . ومعلوم أنه لا قول في الآية، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى»(2).

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: 23] قال الزمخشري: «ليس ها هنا قدوم ولا ما يشبه القدوم، ولكن مثلت حال هؤلاء وأعمالهم التي عملوها في كفرهم من صلة رحم، وإغاثة ملهوف، وقرى ضيف، ومنّ على أسير، وغير ذلك من مكارمهم، ومحاسنهم بحال قوم خالفوا سلطانهم، واستعصوا عليه، فقدم إلى أشيائهم، وقصد إلى ما تحت أيديهم، فأفسدها ومزقها كل ممزق ولم يترك لها أثراً ولا عثيراً»(3). ومعروف أن الآية من شواهد الاستعارة.

والتخييل عند العلوي هو اللفظ الدال بظاهره على معنى، والمراد غيره

---

(1) نفسه 3: 408 والانتصاف عليه.
(2) الكشاف 2: 129.
(3) نفسه 3: 88.

على جهة التصوير، ومثل له بقوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: 64][1] والآية كناية عن الكرم كما هو معروف.

3 ـ ضرب المثل:

ويضرب المثل بعد أن يتقدمه مذكور يكون مشبهاً به، ولا يمكن حذفه والاقتصار على ذكر المشبه. ولا يعرف غرض الكلام في هذا التمثيل من الألفاظ المجردة، وإنما تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد، ففي كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد، حين بلغه أنه يتلكأ في بيعته قال يزيد: أما بعد، فأني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيتهما شئت، والسلام. والمعنى أنه متردد في بيعته ومثله مثل رجل قائم ليذهب في أمره فجعلت نفسه تريه تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فجعل يقدم رجلاً تارة، ويؤخر أخرى[2].

حاصل كلام الجرجاني أن المثل يضرب في حالة تشبيه مضمون المثل، وقد سمي القزويني هذا التمثيل المجاز المركب، وعرفه بأنه اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه، أي تشبيه صورتين منتزعتين من أمرين، أو أمور أخرى، ثم تدخل المشبهة في جنس المشبه بها مبالغة في التشبيه، فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه. وقال: «كل هذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة، وقد يسمى التمثيل مطلقاً، ومتى فشا استعماله كذلك سمي مثلاً، ولذلك لا تغير الأمثال»[3].

وقد سبقه الزمخشري إلى أمور كثيرة تخص التمثيل أفاد منها فيما أورد،

---

(1) الطراز 3: 5.

(2) أسرار البلاغة 100 ودلائل الإعجاز 440ـ 441.

(3) الإيضاح 2: 304ـ 307.

ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17]. ذكر الزمخشري أن المثل يضرب زيادة في الكشف، وتنميماً للبيان، وأن للمثل شأناً في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تجعل المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن والغائب كأنه مشاهد.

وأن المثل في كلام العرب بمعنى النظير ثم قيل للقول السائر، ولم يضربوا مثلاً، ولا رأوه أهلاً للتسيير ولا جديراً بالتداول والقبول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه. وقد استعير المثل في الآية الكريمة استعارة الأسد للمقدام للحال. وكأنه قيل: حالهم العجيبة الشأن كحال الذي استوقد[1].

التصوير بالاستعارة:

ترتبط الاستعارة بالتشبيه من حيث قدرتها على التصوير، والتقديم الحسي للمعنى، بل اتفق العلماء على أن الاستعارة أبلغ من التشبيه، لأنها مجاز، وهو حقيقة والمجاز أبلغ[2].

ومدار هذا الأمر على الإحساس بالشيء، فإن الحس بالشيء ورؤيته في التشبيه غير الحس به ورؤيته في الاستعارة، وكأن هناك سلماً تتعاقب درجاته، ويرتقي فيه الخيال درجة درجة. يبدأ مع البدء بالإحساس بالمشابهة بين شيئين، وتنتهي عند توهج الإحساس بصيرورتهما شيئاً واحداً[3]، فالتشبيه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ [محمد: 12] يقوم على ملاحظة صفة مشتركة بين أكلهم وأكل الحيوانات، يراد بها التخسيس لهم

(1) الكشاف 1: 195 وينظر الإيضاح 2: 308ـ 309.
(2) معترك الأقران 1: 284.
(3) التصوير البياني 176.

والازدراء بهم في هذه الحال، ووصفهم بالجهل والدناءة، وأنهم يأكلون للشره والنهم كالبهائم[1] والألفاظ باقية على حقيقتها في هذا التشبيه. وفيه الطرفان مذكوران وهناك التشبيه المؤكد وهو الذي حذفت منه الأداة، وفيه تصوير يختلف عن ما هو في النوع الذي أوردناه. ومثاله قوله تعالى في صفة الجبال يوم القيامة: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 88] فالجبال تسير كما تسير الريح السحاب، فإذا نظر إليها الناظر حسبها واقفة ثابتة في مكان واحد ولكنها تمر مراً حثيثاً كما يمر السحاب، وهكذا الإجرام العظام المتكاثرة العدد، إذا تحركت لا تكاد تبين حركتها[2] فالتصوير في هذا التشبيه يعتمد على نوع من التخييل، إذ أن الناظر يتخيل الجبال ثابتة وهي تتحرك حركة بطيئة، وهذا كما أننا نرى الشمس والقمر وسائر الكواكب ثابتة في حين أنها تتحرك على وفق مدارات معلومة.

أما التصوير بالاستعارة فيعتمد على نوع من الإدراك، تتحول فيه الأشياء عن طبائعها المألوفة وتأخذ صوراً جديدة، وحقائق جديدة، مثاله قوله تعالى في صفة جهنم: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ [الفرقان: 12] فقد شبه جهنم بحيوان ضخم هائج، يجول ويزفر من شدة غيظه، ثم استعار لها هذا الحيوان وسكت عن الاستعارة، والتصوير يبث الهول والخوف بهذه الصورة الغريبة المفزعة. فقد تلاشى التشبيه ودخل المشبه في جنس المشبه به، والخيال يصعد إلى مرحلة أعلى من التشبيه، حيث تتم فيها عملية دمج الطرفين[3].

فالاستعارة ـ كما استقر تعريفها ـ ليست حركة في ألفاظ فارغة من معانيها

(1) الجمان في تشبيهات القرآن 255.
(2) الكشاف 3: 162.
(3) التصوير البياني 254.

ولا تلاعباً بكلمات، وإنما هي إحساس وجداني عميق، ورؤية قلبية لهذه المشبهات التي تشكلت في الكلمات المستعارة.

قال عبد القاهر: «فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبنية والمعاني الخفية بادية جلية. . . إن شئت أرتك المعاني اللفظية التي هي من خبايا العقل، كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها الظنون»[1].

وللاستعارة أكثر من تقسيم[2]، نختار منها ما يشمل طرفيها والوجه الجامع بينهما حيث يتبين التصوير بها وأثر ذلك في نفس المتلقي، من ذلك قوله تعالى في وصف مشهد من مشاهد القيامة ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ۞ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾ [الكهف: 99، 100]. حيث استعار الموج، وهو حركة الماء لحركة الناس يوم القيامة والاستعارة تصور الجمع المحتشد الحائر المضطرب[3]، وقد بعد مداه حتى صار كالبحر الزاخر والاستعارة متلائمة مع قصة بناء ذي القرنين السد، حيث كانت تشير إلى قدرة الله سبحانه وتعالى في جعل السد دكاً، وتركه بعضهم يموج في بعضهم.

وقال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾ [يس: 37] وقد استعيرت كلمة ﴿نَسْلَخُ﴾ لإخراج النهار من الليل، والأصل فيها أنها من كشط الجلد وإزالته عن الشاة ونحوها.

قال الرماني «والاستعارة أبلغ لأن السلخ إخراج شيء مما لامسه وعسر انتزاعه منه لالتحامه، فكذلك قياس الليل»[4]. وهي تصور للعين انحسار الضوء عن الكون قليلاً قليلاً، ودبيب الظلام إلى هذا الكون في بطء، حتى إذا

(1) أسرار البلاغة 41.
(2) الإيضاح 2: 289 وما بعدها.
(3) الكشاف 2: 499.
(4) النكت 82.

تراجع الضوء ظهر ما كان مختفياً وراءه من ظلمة الليل[1].

وقال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ * فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: 92 ـ 94]، وقد استعير الصدع، وهو كسر الزجاجة للتبليغ. والكسر محسوس والتبليغ معقول والجامع بينهما التأثير. وجسدت هذه الاستعارة حقيقة ما جاء به الرسول الكريم ﷺ وصورته في هيئة الصورة المحسوسة، وهو الصدع، ويعني الأمر بالصدع كذلك زلزلة ما تعارف عليه الناس، وألفوه في حياتهم وسلوكهم وعاداتهم[2].

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ﴾ [الأعراف: 154] الاستعارة في ﴿سَكَتَ﴾ والمستعار له الغضب والمستعار منه الزوال والذهاب، والغضب والزوال معقولان، وهذه الاستعارة تشعر المتلقي بصورة الغضب، وكأنه إنسان يدفع موسى ـ عليه السلام ـ ويحثه على الانفعال والثورة، ثم سكت وكف عن دفعه موسى وتحريضه[3]، وتأتي هذه الاستعارة كذلك متلائمة مع سياق الآيات حيث ذكر تعالى اتخاذ قوم موسى العجل رباً لهم من دون الله قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: 148]. وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي﴾ [الأعراف: 150].

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ﴾ حيث جاءت الاستعارة لتدل على موقع العودة من الغضب إذا تؤمل الحال، ونظر فيما تعود به عبادة العجل من الضرر في الدين، كما أن الساكت يتوقع كلامه[4].

---

(1) من بلاغة القرآن 218.
(2) التصوير البياني 212.
(3) من بلاغة القرآن 221.
(4) كتاب الصناعتين 278.

وقال تعالى في صفة جهنم: ﴿إِذَآ أُلْقُواْ فِيهَا سَمِعُواْ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ * تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: 7، 8]. الاستعارة في ﴿ٱلْغَيْظِ﴾ فقد استعير لشدة الغليان بالاتقاد، وهو معقول، والغليان محسوس، وإنما ذكر الغيظ لأن مقدار شدته على النفس مدرك محسوس، ولأن الانتقام من الله سبحانه يقع على قدره، ففيه بيان عجيب، وزجر شديد، لا تقوم مقامه الحقيقة(1). وهذا التمييز من الغيظ يشعر بشدة ما جناه أولئك الكفرة، حتى لقد شعرت به جهنم واغتاظت منه وهي لا تحس(2).

وللاستعارة تقسيم، نظر فيه إلى أمر خارج عن أركانها المعروفة منه الاستعارة المرشحة وهي التي قرنت بما يلائم المستعار منه(3)، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: 109].

الاستعارة في ﴿شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ حيث عبر بها عن الباطل ثم قفى الاستعارة بما يلائم المستعار منه وهو الجرف، فجاء قوله: ﴿فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: 109] ترشيحاً للاستعارة، وهو يكمل صورتها ويقوى تمثيل المعنى، وابرازه فيها، «فلما جعل الجرف الهائر مجازاً(4) عن الباطل قيل: ﴿فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: 109] على معنى فطاح به الباطل في نار جهنم، إلا أنه رشح المجاز فجيء بلفظ الانهيار الذي هو للجرف، ليصور أن المبطل كأنه أسس بنياناً على شفا جرف من أودية جهنم، فانهار به ذلك الجرف،

---

(1) كتاب الصناعتين 278.
(2) من بلاغة القرآن 221.
(3) الإيضاح 2: 301.
(4) معظم البلاغيين يسمون هذا المجاز الاستعارة المرشحة. معجم المصطلحات البلاغية 1: 154.

فهوى في قعرها»[1]. وملاحظة الباطل الذي هو مستعار منه متناسقة مع السياق الذي جاءت فيه الاستعارة، فهي في سياق الأخبار عن المنافقين الذين اتخذوا مسجداً لضرر المسلمين وتقوية النفاق وتفريق جموع المصلين، وقد نهى الرسول ﷺ عن الصلاة فيه، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: 107، 108]. ثم جاءت الموازنة بين المسجد المؤسس على تقوى الله والمسجد المؤسس على الباطل حيث «وضع شفا الجرف في مقابلة التقوى»[2]. فكان ترشيح الاستعارة يظهر الصلة بين دلالتها التصويرية وسياقها بين معاني الآيات.

ومنه الاستعارة المجردة وهي التي قرنت بما يلائم المستعار له[3]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: 112].

التجريد في استعارة اللباس للجوع، لاشتمال الجوع على أهل القرية الكافرة كما يشتمل اللباس عليهم. قال الشريف الرضي: «وإنما قال سبحانه: ﴿لِبَاسَ الْجُوعِ﴾ ولم يقل طعم الجوع والخوف، لأن المراد بذلك ـ والله أعلم ـ وصف تلك الحال بالشمول لهم، والاشتمال عليهم كاشتمال الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم من مضيض الجوع وأليم الخوف من سوء الأحوال وشحوب الألوان وضؤولة الأجسام كاللباس الشامل لهم والظاهر عليهم»[4].

---

(1) الكشاف 2: 215.

(2) نفسه.

(3) الإيضاح 2: 300.

(4) تلخيص البيان 196 ـ 197 وينظر الكشاف 2: 431.

وهو تعبير دقيق عن شدة مماسة الجوع والخوف للإنسان، حتى كأنه قد تلبس فيه لبوساً ومسه مساً فعلياً لاذعاً أكثر مما يمس اللباس الجلد[1]. والتجريد هنا أبلغ لما في لفظ الإذاقة من المبالغة في الألم باطناً[2]، أي أن استعارة الجوع تتوافق مع سياق الوعيد، حيث ضرب الله مثلاً بعذاب القرية الكافرة بأنعم الله، فلو قيل: طعم الجوع والخوف لم يظهر المراد الذي هو وصف العذاب العام لجميع البدن. قال القزويني: «فإن قيل: لم لم يقل: فأذاقها الله طعم الجوع والخوف؟ قلنا: لأن الطعم، وإن لاءم الإذاقة، فهو مفوت لما يفيد لفظ اللباس من بيان أن الجوع والخوف عم أثرهما جميع البدن عموم الملابس»[3].

(1) الصورة الفنية في المثل القرآني 199.
(2) الإتقان 3: 138.
(3) الإيضاح 2: 301.

خلاصة البحث وخاتمته

لا يمكن الإشارة إلى كل ما توصل إليه البحث ولذلك نقتصر على أهم نتائجه:

1 ـ يعني الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم مفارقة أسلوبه لأساليب الأدب كلها فلا تعني بلاغة القرآن مطابقة الكلام لمقتضى الحال وإنما تتعدى إلى التأثير في المتلقين تأثيراً فائقاً، يعجزهم عن الإتيان بمثله.

2 ـ بعث العلماء على البحث في الإعجاز البلاغي أمران: تثبيت أسس العقيدة الإسلامية القائمة على الإيمان بنبوة محمد ﷺ، ومحاججة الملحدين والمتشككين الذين جهلوا طبيعة المعجزة البلاغية القائمة على الخروج عما ألفه العرب في كلامهم.

3 ـ إذا كان الأسلوب لغة يعني الطريق فإنه حين يطلق في الكلام أو الأدب يعني الفن والتميز، وقد أدار هذا المعنى علماء الإعجاز في مؤلفاتهم كالخطابي والباقلاني وعبد القاهر، فكان أسلوب القرآن الكريم طريقة خاصة في إيقاع المعاني لم تكن للعرب من قبل في شعرهم ولا في نثرهم. وقد انحدر معنى الأسلوب عند الغربيين من آلة الكتابة ثم أطلق على التعبير الأدبي وصار في العصر الحديث طريقة التعبير عن الفكر باللغة.

4 ـ أقيم البحث البلاغي العربي على ثلاث دعائم هي الحقيقة والمجاز، والخبر والإنشاء، واللفظ والمعنى. وقد دخلت هذه الدعائم متفرقة في علوم البلاغة الثلاثة المعروفة، وهي قائمة في الأصل على ملاحظة العلاقة بين المعنى والأسلوب.

5 ـ لا يمكن أن تنطبق الأسلوبية على البلاغة العربية فتكون بديلة لها لاختلاف المنطلقات الأولية بكل منهما، كما أن نشأتهما ومسارات تاريخهما ومواضع اهتمامهما تختلف اختلافاً كافياً لإقامة الحدود بينهما، ولكن هذا لا يمنع من تلمس أوجه التطابق بينهما واستثماره في تجديد البحث البلاغي.

6 ـ في تراث الإعجاز البلاغي اتجاهات سلك فيها العلماء وهم يدرسون الأسلوب القرآني ويكشفون عن إعجازه، وأن تلك الاتجاهات لم يصف كل منها لعالم واحد، فقد يلتبس أكثر من اتجاه في جهد واحد منهم كالخطابي مثلاً إذ وجدناه يأخذ بالاتجاه الذوقي واللغوي والعقلي.

7 ـ قام كل اتجاه على فكرة جمعت متطلباته وإجراءاته، ففي الاتجاه الذوقي مثلاً كان الذوق حاكماً في قضية إعجاز العرب وتحديدهم بالقرآن، وقد أخذوا بحكمِهِ فآمنوا بما جاء في القرآن الكريم، وتطلب تذوق المعجزة البلاغية وجود ناقد متناه في معرفة البلاغة فعز، لذلك، المتذوق الأصيل ولا سيما في العصور اللاحقة لعصر النزول.

8 ـ لم يكتف العلماء بإثبات عربية القرآن، وإنما سعوا إلى الكشف عن خصائص أسلوبية تفرده عن سائر الكلام العربي، فعنوا بدراسة نظمه وتأليفه عناية فائقة حتى كان المعول عليه في إعجازه البلاغي بلاغة النظم لا بلاغة العبارة.

9 ـ في الجانب الفني من الأسلوب القرآني لا يسع أي باحث إلا أن يفرد له

نهايات الجودة والجمال والحسن، لأن الباحث محدود، مهما ارتفع في ذوقه وعلمه، وكلام الله سبحانه مطلق فكما لا يحيط إنسان غير نبي بمعاني القرآن فإنه لا يحيط كذلك بوجوه حسنه.

10 ـ يعين المنهج الحديث على تنظيم دراسة قضايا الأسلوب القرآني برؤية واضحة وأسس محددة، فكانت دراسة اختيار الألفاظ مهمة في معرفة ملاءمة اللفظة لما اختيرت له في سياق محدد. وكذلك دراسة النظم والاتساع والتصوير وغير ذلك.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- ابن أبي الأصبع المصري بين علماء البلاغة د. حفني محمد شرف، ط1، (لا.ت) مكتبة نهضة مصر. القاهرة.

- أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية والنقدية د. بدوي طبانة. ط2، 1379هـ ـ 1960، مطبعة الرسالة، مصر.

- الاتقان في علوم القرآن. السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ـ 911هـ) تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم 1407هـ ـ 1987 المكتبة العصرية. صيدا ـ بيروت.

- أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري. د. محمد زغلول سلام، ط2، 1961، دار المعارف ـ مصر.

- أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث. توفيق الزيدي 1984 الدار العربية للكتاب ـ تونس.

- أثر النحاة في البحث البلاغي د. عبد القادر حسين 1975 مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة.

- أساس البلاغة. الزمخشري (محمود بن عمر ـ 538هـ) 1960 دار مطابع الشعب ـ القاهرة.

- أسرار البلاغة. عبد القاهر الجرجاني (471هـ) تحـ. هـ. ريتر 1954 مطبعة وزارة المعارف، استانبول.
- الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية. أحمد الشايب. ط5 (لا. ت) كتبة النهضة المصرية ـ مصر.
- الأسلوب دراسة لغوية أحصائية د. سعد مصلوح. ط2، 1404هـ ـ 1984 دار الفكر العربي ـ القاهرة.
- الأسلوب والأسلوبية. بيير جيرو، ترجمة د. منذر عياشي (لا.ت) مركز الإنماء العربي ـ بيروت.
- الأسلوب والأسلوبية، كراهم هاف. ترجمة كاظم سعد الدين 1985 دار آفاق عربية ـ بغداد.
- الأسلوب والأسلوبية في النقد الأدبي عند العرب. بشرى موسى صالح. رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد 1404هـ ـ 1983.
- الأسلوبية إلى أين؟ د. أحمد مطلوب. فرزة من مجلة المجمع العلمي العراقي الجزء 3 المجلد 39 ـ 1409هـ ـ 1988.
- الأسلوبية والأسلوب د. عبد السلام المسدي ط2 1982. الدار العربية للكتاب ـ تونس.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز. ابن عبد السلام (عز الدين عبد العزيز ـ 660هـ) (لا.ت) مطابع دار الفكر ـ دمشق.
- أصول البيان العربي، رؤية بلاغية معاصرة د. محمد حسين علي الصغير. 1986 دار الشؤون الثقافية ـ بغداد.
- الأصول دراسة أبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب ـ د. تمام حسان 1988. دار الشؤون الثقافية ـ بغداد.
- الأصول الفنية للأدب. عبد الحميد حسين ط2، 1964 مطبعة العلوم ـ مصر.
- أصول النقد الأدبي. أحمد الشايب، ط5، 1374هـ ـ 1955 مكتبة النهضة ـ القاهرة.

- الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم د. محمد محمد أبو موسى، ط1، 1405هـ ـ 1984، مطابع المختار الإسلامي ـ مصر.

- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق د. عائشة عبد الرحمن 1971 مطابع دار المعارف ـ مصر.

- الإعجاز الفني في القرآن. عمر محمد السلامي، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد 1975.

- إعجاز القرآن، الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ـ 404هـ) تحـ. أحمد صقر 1374هـ ـ 1954 دار المعارف ـ مصر.

- إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق د. حفني محمد شرف 1395هـ ـ 1970 المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ مصر.

- إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها. عبد الكريم الخطيب. ط1، 1383هـ ـ 1964 دار الفكر العربي ـ مصر.

- الأغاني. الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين ـ 356هـ) تحـ. عبد الستار أحمد فراج 1959 دار الثقافة ـ بيروت.

- الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد. ابن الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان. بعد 300هـ) تحـ. د. نيبرج 1344هـ ـ 1925 مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة.

- الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ـ الإسكندري (أحمد بن محمد بن المنير ـ 683هـ) مطبوع مع الكشاف (لا.ت) دار المعرفة ـ لبنان.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر ـ 791هـ) ط1، 1408هـ ـ 1988 دار الكتب العلمية ـ بيروت.

- الإيضاح في علوم البلاغة. القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ـ 739هـ) تحـ. لجنة من أساتذة الجامع الأزهر (لا.ت) مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة.

- الإيمان. ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحيم ـ 728هـ) نشر محمد زهير الشاويش 1381هـ. المكتب الإسلامي ـ دمشق.
- البديع. ابن المعتز (عبد الله بن محمد ـ 296هـ) تحـ. أغناطيوس كراتشكوفسكي 1935 ـ لندن. طبعة مصورة بالأوفست.
- بديع القرآن. ابن أبي الأصبع المصري (عبد العظيم بن عبد الواحد ـ 654هـ) تحـ. حفني محمد شرف، ط1، 1377هـ ـ 1957 مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة.
- البرهان في علوم القرآن. الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله ـ 794هـ) تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1376هـ ـ 1957. دار إحياء الكتب العربية ـ مصر.
- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن. الزملكاني (كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم ـ 651هـ) تحـ. د. أحمد مطلوب ود. خديجة الحديثي. ط1، 1394هـ ـ 1974 مطبعة العاني ـ بغداد.
- البلاغة. المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ـ 285هـ) تحـ. د. رمضان عبد التواب، ط1، 1965م مكتبة دار العروبة ـ القاهرة.
- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار ـ د. عبد الفتاح لاشين 1978 دار الفكر العربي ـ مصر.
- البلاغة تطور وتاريخ د. شوقي ضيف، 1965، دار المعارف، مصر.
- البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب، 1984، الهيئة المصرية للكتاب ـ مصر.
- بيان إعجاز القرآن. الخطابي (حمد بن محمد بن إبراهيم ـ 388هـ) ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحـ. محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (لا.ت) دار المعارف ـ مصر.
- البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى د. بدوي طبانة. ط4، 1388هـ ـ 1968، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة.

- البيان والتبيين. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ـ 255هـ) تحـ. عبد السلام محمد هارون 1367هـ ـ 1948 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.
- تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية د. مهدي صالح السامرائي، ط1، 1397هـ ـ 1977 المكتب الإسلامي ـ دمشق.
- تاريخ آداب العرب. مصطفى صادق الرافعي، ط4، 1394هـ ـ 1974 دار الكتاب العربي ـ بيروت.
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب ـ د. إحسان عباس، ط1، 1391هـ ـ 1971، مطابع دار القلم ـ بيروت.
- تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري. د. محمد زغلول سلام، 1964 دار المعارف ـ مصر.
- تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم ـ 276هـ) تحـ. أحمد صقر، ط2، 1393هـ ـ 1973، دار التراث ـ القاهرة.
- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن. ابن الزملكاني. تحـ. د. أحمد مطلوب ود. خديجة الحديثي، ط1، 1383هـ ـ 1964 مطبعة العاني ـ بغداد.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن ـ ابن أبي الأصبع تحـ. د. حفني محمد شرف 1383هـ مطابع شركة الإعلانات الشرقية ـ القاهرة.
- تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص. د. محمد مفتاح، ط1، 1985، المركز الثقافي العربي ـ المغرب.
- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري. د. وليد قصاب 1405هـ ـ 1985 دار الثقافة ـ قطر.
- التركيب اللغوي للأدب د. لطفي عبد البديع، ط1، 1970، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- التصوير البياني. د. محمد أبو موسى، ط2، 1400هـ ـ 1980 مكتبة وهبة ـ القاهرة.

- التصوير الفني في القرآن. سيد قطب. طبعة مصورة.
- تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية د. عمر الملا حويش 1392هـ ـ 1972 مطبعة الأمة ـ بغداد.
- التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية د. شفيع السيد 1977 مكتبة الشباب القاهرة.
- التعبير الفني في القرآن. د. بكري شيخ أمين، ط1، 1393هـ ـ 1973 دار الشروق ـ بيروت.
- التعبير القرآني د. فاضل السامرائي 1989 بيت الحكمة ـ جامعة بغداد.
- التعريفات. السيد الشريف الجرجاني (علي بن محمد ـ 816هـ) (د.ت) دار الشؤون الثقافية ـ بغداد.
- تفسير القرآن الكريم. الإمام محمد عبده. ط4، 1373هـ ـ 1954، دار المنار ـ مصر.
- التفسير الكبير. الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ـ 606هـ) د. عبد الرحمن محمد، 1357هـ ـ 1938، المطبعة البهية المصرية ـ مصر.
- التفسير والمفسرون د. محمد حسين الذهبي، ط2، 1396هـ ـ 1976 دار الكتب الحديثة ـ مصر.
- التفكير البلاغي أسسه وتطوره إلى القرن السادس. حمادى صمود 1981 المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية.
- تلخيص البيان في مجازات القرآن. الشريف الرضي (أبو الحسن محمد بن الحسين ـ 406هـ) تحـ. محمد عبد الغني حسن، ط1، 1374هـ ـ 1955 دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.
- تمهيد في النقد الحديث. روز غريب، ط1، 1971، دار المكشوف ـ بيروت.
- تنزيه القرآن عن المطاعن. الأسد آبادي (القاضي عبد الجبار بن أحمد ـ 415هـ) (لا.ت) دار النهضة الحديثة ـ بيروت.
- الجاحظ ومسألة الإعجاز القرآني. عباس أرحيلة. مجلة كلية الآداب والعلوم

الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش. العدد الأول (لا.ت).

- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري ـ 671هـ) 1350هـ ـ 1940، مطبعة دار الكتب ـ القاهرة.

- جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب. د. ماهر مهدي هلال 1980 دار الرشيد ـ بغداد.

- الجمان في تشبيهات القرآن. ابن ناقيا (عبد الله بن محمد بن الحسين ـ 485هـ) تحـ. د. أحمد مطلوب ود. خديجة الحديثي 1387هـ ـ 1968، دار الجمهورية، بغداد.

- جمهرة اللغة. ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسين ـ 321هـ) 1345هـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند.

- حاشية الدسوقي على شرح السعد. الدسوقي (محمد بن محمد بن عرفة 1230هـ) ضمن (شروح التلخيص) 1937 مطبعة عيسى الحلبي ـ القاهرة.

- حاشية السيد الشريف الجرجاني على الكشاف. ضمن (الكشاف)، دار المعرفة ـ بيروت.

- حجج القرآن. الجاحظ ضمن (رسائل الجاحظ) تحـ. عبد السلام محمد هارون، ط1، 1399هـ ـ 1979، مكتبة الخانجي ـ مصر.

- الحيوان. الجاحظ. تحـ. عبد السلام محمد هارون، ط3، 1388هـ ـ 1969، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.

- الخصائص. ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني ـ 392هـ) تحـ. محمد علي النجار، ط2 (لا.ت) دار الهدى ـ بيروت.

- الخطابة. أرسطو ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ط2، 1986، دار الشؤون الثقافية ـ بغداد.

- خلق القرآن. الجاحظ ضمن (رسائل الجاحظ) تحـ. عبد السلام محمد هارون، ط1، 1399هـ ـ 1979، مكتبة الخانجي ـ مصر.

- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد د. غانم قدوري الحمد، ط1، 1406هـ ـ 1986، مطبعة الخلود ـ بغداد.
- دراسات في القرآن د. السيد أحمد خليل 1969 دار النهضة ـ بيروت.
- درة التنزيل وغرة التأويل. الخطيب الإسكافي (أبو عبد محمد بن عبد اللّه ـ 420هـ) ط1، 1393هـ ـ 1973، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.
- دفاع عن البلاغة. أحمد حسن الزيات، ط2، 1967، مطبعة الاستقلال الكبرى القاهرة.
- دلائل الإعجاز. عبد القاهر الجرجاني. تحـ. محمود محمد شاكر 1404هـ ـ 1984، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.
- دور الكلمة في اللغة. ستيفين أولمان، ترجمة د. كمال محمد بشر 1975 القاهرة.
- الرسالة. الإمام الشافعي (محمد بن إدريس ـ 204هـ) تحـ. أحمد محمد شاكر، ط1، 1358هـ ـ 1940، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
- الرسالة الشافية. عبد القاهر الجرجاني. ضمن (دلائل الإعجاز) تحـ. محمود محمد شاكر 1404هـ ـ 1984. مكتبة الخانجي ـ القاهرة.
- سر الفصاحة. ابن سنان (عبد اللّه بن محمد بن سعيد الخفاجي ـ 466هـ) تحـ. عبد المتعال الصعيدي 1372هـ ـ 1953 مطبعة محمد علي صبيح مصر.
- سنن الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى ـ 279هـ) تحـ. عزة عبد الدعاس ط1، 1387هـ ـ 1968 مطابع الفجر ـ حمص.
- السيرة النبوية. ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب 218هـ) تحـ. مصطفى السقا وآخرين، ط2، 1375ـ 1955 مطبعة البابي الحلبي مصر.
- الشعر والشعراء. ابن قتيبة. تحـ. أحمد محمد شاكر، ط2، دار العارف، مصر.
- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى. القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن

يوسف الأندلسي ـ 544هـ) 1369هـ ـ 1950 مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.

ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها. ابن فارس (أبو الحسين بن فارس ـ 395هـ) تحـ. مصطفى الشويمي 1382هـ ـ 1963 مؤسسة بدران ـ بيروت.

ـ صحاح العربية ـ تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري (إسماعيل بن حماد ـ 398هـ) تحـ. أحمد عبد الغفار عطار، ط2، 1399هـ ـ 1979 دار العلم ـ بيروت.

ـ الصورة الأدبية د. مصطفى ناصف، ط1، 1378هـ ـ 1958، دار مصر للطباعة ـ القاهرة.

ـ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي د. جابر أحمد عصفور 1974 دار الثقافة ـ القاهرة.

ـ الصورة الفنية في المثل القرآني. محمد حسين علي الصغير. رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الأداب في جامعة بغداد ـ 1398هـ ـ 1978.

ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. العلوي (يحيى بن حمزة ـ 749هـ) 1332هـ ـ 1914 مطبعة المقتطف ـ مصر.

ـ الظاهرة القرآنية. مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3، 1968، دار الفكر ـ بيروت.

ـ العثمانية. الجاحظ. تحـ. عبد السلام محمد هارون، 1374هـ ـ 1955 دار الكتاب العربي ـ مصر.

ـ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. السبكي (بهاء الدين أحمد بن عبد الكافي ـ 773هـ) ضمن (شروح التلخيص) 1937، مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ مصر.

ـ العقد الفريد. ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد ـ 328هـ) تحـ. أحمد أمين

وآخرين 1375هـ ـ 1956، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ مصر.

ـ علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته د. صلاح فضل، ط2، 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة.

ـ علم اللغة العام. فردينان دي سوسور، ترجمة د. يوئسل يوسف عزيز 1985 دار آفاق عربية ـ بغداد.

ـ علم المعاني د. عبد العزيز عتيق، ط2، 1970. دار النهضة العربية ـ بيروت.

ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. القيرواني (أبو علي الحسن بن رشيق ـ 456هـ). تحـ. محمد محي الدين عبد الحميد. ط4، 1972، دار الجيل ـ بيروت.

ـ العين. الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ) تحـ. د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، 1980 دار الرشيد ـ بغداد.

ـ فخر الدين الرازي بلاغيا. د. ماهر مهدي هلال 1397هـ ـ 1977، دار الحرية ـ بغداد.

ـ الفصاحة في العربية. محمد كريم الكواز. رسالة مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد 1407هـ ـ 1986.

ـ فصل في إعجاز القرآن. محمود محمد شاكر ضمن (الظاهرة القرآنية)، ط3، دار الفكر ـ بيروت.

ـ فصل من صدر رسالة الجاحظ في تفضيل النطق على الصمت. الجاحظ تحـ. د. حاتم صالح الضامن مجلة المورد المجلد السابع، العدد الرابع 1399هـ ـ 1978. دار الجاحظ ـ بغداد.

ـ الفصيح. ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى ـ 291هـ) تحـ. د. عاطف مدكور 1984، دار المعارف ـ مصر.

ـ فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور. د رجاء عيد 1979، منشأة المعارف، الإسكندرية.

- فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم. د. فتحي أحمد عامر 1395هـ ـ 1975، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة.

- فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب. د. فتحي عبد القادر فريد، ط2، 1404هـ ـ 1984 مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.

- فنون بلاغية د. أحمد مطلوب 1985، وكالة المطبوعات ـ الكويت.

- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان. ابن القيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر 751هـ) ط1، 1327، مطبعة السعادة ـ مصر.

- في اللغة ودراستها. د. محمد عيد 1974، عالم الكتب ـ مصر.

- في فلسفة النقد. د. زكي نجيب محمود، ط1، 1399هـ ـ 1979، دار الشروق ـ بيروت والقاهرة.

- الفهرست. ابن النديم (محمد بن أبي يعقوب المعروف بالوراق ـ 438هـ) تحـ. رضا تجدد 1391هـ ـ 1971 ـ طهران.

- القاموس المحيط، الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب ـ 816هـ) ط2، 1371هـ ـ 1952، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.

- قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون. د. عبد السلام المسدي ط2، 1984 الشركة التونسية ـ تونس.

- القزويني وشروح التلخيص د. أحمد مطلوب، ط1، 1387هـ ـ 1967، مكتبة النهضة ـ بغداد.

- قضايا النقد الأدبي د. بدوي طبانة 1972، مكتبة الأنجلو العربية ـ القاهرة.

- قضية إعجاز القرآن عند الجاحظ. د. وليد قصاب مجلة كلية الآداب، جامعة الإمارات، العدد الأول 1405هـ ـ 1985.

- الكتاب سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان ـ 180هـ) تحـ. عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب ـ بيروت.

- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر. العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن

سهل ـ 395هـ) تحـ. علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 1971، مطبعة البابي الحلبي ـ مصر.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الزمخشري، (لا.ت) دار المعرفة ـ بيروت.
- الكناية. د. محمد جابر الفياض، مجلة المجمع العلمي العراقي. الجزء الأول، المجلد السابع والثلاثون 1406هـ ـ 1986.
- الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي. محمد الحسن علي الأمين محمد 1405هـ ـ 1985، المكتبة الفيصلية ـ مكة المكرمة.
- لغة القرآن الكريم. عبد الجليل عبد الرحيم، ط1، 1401هـ ـ 1981، مكتبة الرسالة الحديثة ـ الأردن.
- لغة القرآن الكريم في جزء عم. محمد أحمد نحله 1981، دار النهضة العربية ـ بيروت.
- لسان العرب. ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم ـ 711هـ) 1374هـ ـ 1955، دار صادر ـ بيروت.
- مباحث في إعجاز القرآن. د. أحمد جمال العمري 1980، مكتبة الشباب ـ مصر.
- مباحث في علوم القرآن د. صبحي الصالح، ط10، 1977، دار العلم للملايين ـ بيروت.
- المثل السائل في أدب الكاتب والشاعر. ابن الأثير (ضياء الدين نصر الله بن محمد بن مكرم ـ 637هـ) تحـ. د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، ط1، 1379هـ ـ 1959، مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة.
- مجاز القرآن. أبو عبيدة (معمر بن المثنى التميمي ـ 210هـ) تحـ. محمد فؤاد سزكين، ط1، 1381هـ ـ 1962، مكتبة الخانجي ـ مصر.
- المجاز في البلاغة العربية د. مهدي السامرائي 1394هـ ـ 1974. دار الدعوة ـ سوريا.

- المجاز وأثره في الدرس اللغوي د. محمد بدري عبد الجليل 1975، دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية.

- مجالس ثعلب. ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى ـ 291هـ) تحـ. عبد السلام محمد هارون، ط2، دار المعارف ـ مصر.

- مجمع البيان. الطبرسي (الفضل بن الحسن ـ 548هـ) ط3، كتابفروشي إسلامية ـ طهران.

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية (أبو محمد عبد الحق بن غالب ـ 541هـ) تحـ. أحمد الصادق الملاح 1394هـ ـ 1964، مطابع الأهرام ـ القاهرة.

- مدخل إلى النقد الحديث. د. عبد السلام المسدي ضمن (إشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية) 1981، المطبعة الثقافية ـ تونس.

- مدخل إلى علم الأسلوب. شكري محمد عياد، ط1، 1402هـ ـ 1982، دار العلوم ـ الرياض.

- مذاهب التفسير الإسلامي. جولد تسيهر. ترجمة د. عبد الحيم النجار 1955، مطبعة الخانجي ـ القاهرة.

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطي تحـ. محمد أحمد جاد المولى وآخرين، ط4، 1378هـ ـ 1958، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

- مساهمة في التعريف بآراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة. عبد القادر المهيري، حوليات الجامعة التونسية، العدد الحادي عشر، 1974 ـ تونس.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل (241هـ) 1313هـ، المطبعة الميمنية ـ مصر.

- المصباح في علوم البلاغة. ابن مالك (بدر الدين محمد بن جمال الدين ـ 686هـ) 1341هـ، المطبعة الخيرية ـ مصر.

- مصطلحات نقدية أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع للهجرة. خير الله علي السعداني. رسالة مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد ـ 1974.

- المصطلح الصوتي. عبد العزيز سعيد الصيغ رسالة مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد، 1988.
- المطول على التلخيص. التفتازاني (سعد الدين بن مسعود بن عمر - 791هـ) 1330هـ، مطبعة أحمد كامل - تركيا.
- معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني. د. محمد بركات حمدي (لا.ت) دار الفكر - عمان الأردن.
- معاني القرآن. الأخفش الأوسط (أبو الحسن سعيد بن مسعدة - 215هـ) تحـ. د. فائز فارس، ط2، 1401هـ - 1981 - الكويت.
- معاني القرآن. الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد - 207هـ) تحـ. أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار 1374هـ - 1955، دار الكتب - القاهرة.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن. السيوطي تحـ. علي محمد البجاوي - 1969، دار الفكر العربي - مصر.
- المعجزة الكبرى. محمد أبو زهرة 1390هـ - 1970 دار الفكر العربي - مصر.
- معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. ياقوت الحموي - (شهاب الدين بن عبد الله - 626هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- المعجم الوسيط. إبراهيم مصطفى وآخرون 1381هـ - 1961 مطبعة مصر - القاهرة.
- معجم المصطلحات البلاغية د. أحمد مطلوب 1403هـ - 1983 - مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد.
- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. مجدي وهبة وكامل المهندس 1979 مكتبة لبنان - بيروت.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقي 1364هـ - 1945، دار الكتب المصرية - مصر.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد. القاضي عبد الجبار الأسد آبادي - الجزء

16 تحـ. أمين الخولي 1380هـ ـ 1960 مطبعة دار الكتب ـ القاهرة.

ـ مفتاح العلوم. السكاكي (يوسف بن أبي بكر ـ 626هـ) ط1، 1356هـ ـ 1937، مطبعة البابي الحلبي ـ مصر.

ـ المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد ـ 502هـ) تحـ. د. محمد أحمد خلف الله 1970، مكتبة الأنجلو المصرية ـ مصر.

ـ مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري د. أحمد جمال العمري 1984، دار المعارف ـ مصر.

ـ مفهوم البلاغة د. محمد جابر الفياض مجلة المجمع العلمي العراقي، الجزء الثالث. المجلد الخامس والثلاثون 1404هـ ـ 1984.

ـ مفهوم المعنىٰ عند الجاحظ د. ماهر مهدي هلال، مجلة آداب المستنصرية العدد الخامس عشر 1985.

ـ مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني. نصر أبو زيد، مجلة فصول، المجلد الخامس العدد الأول 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر.

ـ مقالات في تاريخ النقد العربي د. داود سلوم 1981، دار الرشيد ـ بغداد.

ـ مقاييس اللغة. ابن فارس تحـ. عبد السلام محمد هارون، ط2، 1391هـ ـ 1971، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.

ـ المقدمة. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ـ 821هـ) تحـ. علي عبد الواحد وافي، ط1، 1382هـ ـ 1962، مطبعة لجنة البيان العربي ـ القاهرة.

ـ مقدمة في النقد الأدبي د. علي جواد الطاهر، ط1، 1979، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

ـ الملل والنحل. الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر ـ 548هـ) تحـ. محمد سيد كيلاني، ط2، 1395هـ ـ 1975، دار المعرفة ـ بيروت.

ـ مناهج بلاغية د. أحمد مطلوب، ط1، 1393هـ ـ 1973 وكالة المطبوعات الكويت.

- المناهج اللغوية في دراسة الظاهرة الأدبية. د. حمادى صمود. ضمن (أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية) 1981، المطبعة الثقافية - تونس.
- مناهج في التفسير د. مصطفى الصاوي الجويني، 1971، منشأة المعارف الإسكندرية.
- من بلاغة القرآن د. أحمد أحمد بدوي، ط3، 1370هـ - 1950، مكتبة نهضة مصر - القاهرة.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء. حازم القرطاجي (أبو الحسن حازم بن أبي عبد الله - 684هـ) تحـ. محمد الحبيب بن الخوجة 1966. المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية - تونس.
- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه د. مصطفى الصاوي الجويني 1959، دار المعارف - مصر.
- النبأ العظيم د. محمد عبد الله دراز 1389هـ - 1969، مطبعة السعادة - القاهرة.
- النحو العربي والدرس الحديث د. عبده الراجحي 1406هـ - 1986، دار النهضة العربية - بيروت.
- نظرية البنائية في النقد الأدبي د. صلاح فضل، ط3، 1987، دار الشؤون الثقافية - بغداد.
- نظرية اللغة في النقد العربي د. عبد الحكيم راضي 1980، مكتبة الخانجي - مصر.
- نظرية المعنى في النقد الأدبي د. مصطفى ناصف، ط2، 1401هـ - 1981، دار الأندلس - بيروت.
- النظرية النقدية عند العرب د. هند حسين طه، 1981، دار الرشيد - بغداد.
- النقد الأدبي الحديث د. محمد غنيمي هلال، 1973، دار العودة - بيروت.
- النقد البلاغي د. أحمد مطلوب، مجلة المجمع العلمي العراقي، الجزء الثاني

والثالث، المجلد الثامن والثلاثون، 1407هـ - 1987.

- النقد التطبيقي والموازنات محمد الصادق العفيفي 1398هـ - 1978، مؤسسة الخانجي - مصر.

- نقد الشعر. أبو الفرج قدامة بن جعفر (377هـ) تحـ. محمد عبد المنعم خفاجي (لا.ت) دار الكتب العلمية - بيروت.

- النكت في إعجاز القرآن. الرماني (علي بن عيسى 386هـ) ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحـ. محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف - مصر.

- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. فخر الدين الرازي تحـ. د. بكري شيخ أمين، ط1، 1985، دار العلم للملايين، بيروت.

- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير (مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد - 606هـ) تحـ. طاهر أحمد الزاوي ومحمد الطناحي - (لا.ت) مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة.

- الوساطة بين المتنبي وخصومه. القاضي الجرجاني (علي بن عبد العزيز - 366هـ) تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي 1370هـ - 1951، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة.

- الوسيلة الأدبية للعلوم العربية. حسين المرصفي 1292هـ، مطبعة المدارس الملكية - القاهرة.